第五辑

国外藏学研究译文集



西藏人民出版社

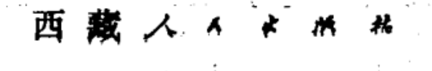


第五辑

国外藏学研究译文集

王　尧　　　　主编




西藏人民出版社

责任编辑：冯　良
装帧设计：强　桑

国外藏学研究译文集（五）
王尧　主编
•
西藏人民出版社出版
西藏新华书店发行
西藏新华印刷厂印刷
•
开本：787×1092　32开　印张：17.625　字数：350千字
1989年12月第1版　1989年12月西藏第1次印刷
ISBN7—223—00267—0/Z·11
印数：01—1,500　定价：3.70元

编 者 赘 言

《国外藏学研究译文集》第五辑包括几篇西方藏学界的名著，值得向国内同行推荐：

“笺注卫藏圣迹志”是意大利罗马大学博士生费拉丽女士（1918—1954）的遗著，也是她的学位论文。女士英年早逝，令人叹惋，遗文经毕达克先生整理，列入罗马大学东方丛书，成为藏学界非常合用的工具书，尤其是714条注释，引证綦详，可以看出作者在历史学、宗教史和历学地理学的工夫，今译出以飨读者。

挪威学者、奥斯陆大学的苯教专家帕·克瓦尔耐教授的名字在我国已不陌生了，他的新作“西藏苯教徒的丧葬仪式”一文，是他在大量的室内工作和田野工作的基础上完成的扛鼎之作。对于藏族的丧葬风俗以及处理生死问题的文化心理有极为细腻的描写；他的另一篇大作“巴黎吉美博物馆的敦巴辛饶生平的唐卡释文”是对苯教先知辛饶生平历史形象性的叙述，对了解苯教史和辛饶大师传记均有参考价值。

已故的奥地利藏学家内贝斯基的名著《西藏的鬼怪和神灵》一书，蜚声国际藏学界，早有定评，可以看作比较宗教学的杰作。我们在前面（三、四两辑）做过一些介绍，这一

辑中选译了“占卜术”和“战神”两篇向读者推荐，从中可见用文化人类学的方法去观察迷信——宗教产生的过程。

英籍藏族学者桑木丹·噶尔美近年来不断发表他研究吐蕃王朝后期、苯教史等新作。这里译出的他对朗达玛后裔诸王世系研究的新成果，供读者探求。

西德的藏文大藏经版本研究专家艾依玛博士的新作：“西藏‘甘珠尔’（佛语部)的历史”一文是他收历年来研究心得作的一次简明扼要的铺叙，阅后读者对这一问题将有明晰、系统的了解。法籍日裔学者今枝由郎的“丽江版藏文《甘珠尔》”正好是艾依玛的文章的赓续和具体化。这两篇文章对于藏文大藏经起源、发展、流布和版本关系的观点值得注意。

美国青年女藏学家珍妮特·嘉措女士，以研究唐东杰布的生平而闻名于藏学界。这里译出的论文“论预言文献——‘绛（布)’”是她在1985年8月国际藏学会（慕尼黑）上宣读的，她用很新的途径来探索“绛布”（ལྗང་བུ་）在西藏文化史上的作用，耐人寻味。

托玛斯、乌瑞是英国和匈牙利的最有成就的老一辈藏学家。托玛斯早已作古，乌瑞尚健在，他们对敦煌文献研究的贡献是众所周知的。这里分别译出他们三篇文章，向读者推荐。

西德的藏医专家伊丽莎白·芬克博士，她年事已高，仍坚持开业应诊，寿世济人，仁者之心，令人钦佩。业余仍在传授藏医学，这里译出的“藏医学基础”是她用英、德两种文字分别出版的专著，向西方医学界介绍藏医，也是西方人士了解藏医学的入门捷径。

王 尧

1988年3月30日于北京中央民族学院

目　录

赞普天神之子达磨及其后裔之王统世系述略

〔英〕桑木丹·噶尔美著　米松译

达磨赞普是吐蕃王朝最后一代，即第四十一代君主。有关自他执政起一直到公元十世纪之前这段历史的参考资料十分匮乏，即便有些零星材料，也紊乱不堪。所以，要撰文阐述这段历史详情十分艰难。而且由于我们藏族历史学家们都是佛教徒，因此著者所见尽是佛教之伟大及做佛教施主的王臣们法行之荣耀，而对当时真实的王统历史事实和有关的社会状况一般根本不作记载。一般说来，所谓历史就是对所处时代耳闻目睹的人民生活的变迁和政治变革原原本本地作直笔记录。如果这样写历史，即便没有进行深入的科学研究，那也能写出真实可信的历史来。另外一类历史和王统史是著作者积累了大量的记载数百年前社会变迁的史料，只有在对其进行长期的研究的基础上，才能辨别出真伪，否则难以使人信服。依此，可以把我们藏族的历史文献划分为两类。第一类是公元十世纪以前历代赞普生前所立的石碑和他们所颁定的大小盟书，以及当时撰写的古代历史文书，如沙州即现在一般称作敦煌的地方出土的古藏文文书，并包括在敦煌附

近发现的书写在木片上的木简。第二类是公元十一世纪，更多的是在这以后撰写的各种王统史和教法史。这后一类也有一些堪称典范之作的王统史。例如，历史学家拔卧·祖拉陈哇（1504——1566年）成书于公元1564年的《洛扎教法史》即《贤者喜宴》，是当今世界上所有藏族历史学家们一致公认的最典范的著作。这部著作之所以受到如此推崇，是因为著者没有过多地重复以前教法史所罗列的传说、历史相杂的材料，而是原封不动地记录下了有关古代史的碑文文献，又到桑耶，把旧书库中所藏的诏令盟书忠实地录了下来。因此，我这次简述这段历史是以古代文书中有关达磨王的零星材料为基础，同时补充了后世各种文献中的有关可信史料。

“朗达磨”这个名字尽管在后来的教法史中经常出现，但目前在公元十一世纪以前的文献中还没看到。在古文献中一般称其为赞普乌东旦（བཙན་པོ་ཨུའི་དུམ་བརྟན），或东旦（དུམ་བརྟན）及天神之子达磨（ལྷ་སྲས་དར་མ）。父圣王赤德松赞，后世称其为赛纳累庆云（公元800——836年在位），同母没卢萨·拉杰生有二子，达磨为长，生于公元803年。《巴协》和其它史籍均载，两兄弟中藏玛出家为僧，其弟圣神赞普赤祖德赞，后世称之为热巴巾，薨于公元836年，遂由天神之子达磨即大蕃王位，是年36岁。娶那囊萨和蔡绷萨彭二人为妃，但二妃是在达磨即位前还是在即位后所娶则不甚清楚。

当时大蕃（这里“大蕃”作英文EMPIRE解）主要的社稷大论由韦·结笃热悉诺聂担任。蕃王赤达磨不仅统治着整个吐蕃本部，而且采取军政并用之策继续统治着吐蕃控制下的沙州和中亚（འཛམ་གླིང་ནང་དཀྱིལ）丝绸之路上的小邦回鹘及于阗。尽管在其弟赤热巴巾在位期间唐蕃双方订立了和平

盟约，但吐蕃还是在其所有的边界，特别是在吐蕃东北安多宗卡青海东部和东南部边界地区驻扎了庞大的军队。在青海东部设有以宗卡安抚使为官长的大蕃通巧万户机构。在赤达磨王时期，统辖此地军队的兵马大元帅是韦·重协。

尽管没有象以前的赞普那样继续扩张大蕃属地，但吐蕃显然凭借政治威望和军事武力平安地统治着其属下地区。在赤达磨王时期有许多其祖先们修建的佛教寺院，诸如昌珠寺、桑耶寺和大昭寺，以及其弟赤热巴巾时在安多宗卡修建的岱噶玉园寺(དེ་ཀ་གཡུ་ཚལ་གྱི་གཙུག་ལག་ཁང་)等。这些佛寺普遍与后世寺院规模相当。从赞普赤松德赞时期始，所有的寺院都有为数众多的僧人。他们不仅可以从蕃王府库中享用生活所需，而且蕃王还赐以许多称作“寺属民户”的属民供养僧人。从赤热巴巾时始，寺院虽已有寺属民户和养僧属民，但还赐以其大量的农田和牲畜，这样，吐蕃社会上佛教上层僧人控制了大量的供养田庄，并且开始撇开王室和政府，对田庄里的养僧属民直接进行统治，同时制定了养僧属民不向蕃王交纳赋税，不为政府服兵役的特殊法律。于是第一，寺院僧人继续不断地从蕃王府库中支取生活用品；第二，僧人拥有的百姓不向政府交纳赋税，不承担兵役；第三，在吐蕃控制的域外地区及蕃唐交界处还有需要维持的各路大军。这三者显然给达磨王朝和吐蕃百姓在经济上带来了沉重的负担。以前历代赞普在位期间，主要致力于发展军事力量，但在赤达磨蕃王期间，由于佛教蓬勃发展，故而佛教的费用几乎同军费开支相等。

当时吐蕃不仅经济上困难重重，而且在人口上也同样面临着困难。各代赞普执政期间，吐蕃在中亚各邦国行列中，

无论经济力量、政治威望或军事武力都盛极一时，众多小邦俯首称臣，在实力、军威方面与大唐亦可匹敌，这是世界上治藏族史者所共认的。勿庸多言，要保持如此强大的兵力需要众多的人口服兵役。如果把当时的人口同二十世纪藏族人口仔细比较一下，那末，当时藏族人口显然要比二十世纪藏族人口多，但《巴协》中的历史记载暗示我们，赤达磨王为吐蕃的人口深感焦虑。当时他已清醒地认识到出家为僧的人如逐渐增多，则吐蕃的人口势必逐渐减少。

在我们藏族的历史上没卢氏和韦氏这两个古老的豪族大姓长期以来在政治上互相竞比。都松莽布支（676——704年在位）和赤德松赞两位赞普相继从没卢氏家族中娶女为妻，所以，后来这个家族的后裔一直享有舅臣之称。这个家族的后裔曾积极促成蕃唐双方为和平进行协商，为实现和平安宁作出过重大努力。他们笃信汉地佛教。同时，赞普赤松德赞的妃子没卢萨·结莫尊（འབྲོ་བཟའ་རྒྱལ་མོ་བཙུན）后来成为沙弥尼，人称“觉莫降曲”，是汉地和尚摩诃衍的主要施主，她积极为在吐蕃弘扬汉地佛教顿门派而努力，并把上述和尚从沙州召至吐蕃。

韦氏家族从公元六世纪左右以来便是建立和统一吐蕃王朝的元勋之一，到赞普赤松德赞时期权势更为显赫，他们不仅不那么重视蕃唐之间的和平，而且笃信印度佛教。这个家族为迎请希瓦措大师和修建桑耶寺做出了积极努力。韦·赛囊，后来出家，法名为益希旺波，他是桑耶寺第一任藏族堪布。第二任堪布也出自此家族，名叫韦·白央。他们两位都反对顿门巴派，后来成为击败摩诃衍和尚的主要人物。败北的摩诃衍和尚被驱逐至沙州。

赤达磨王的生母没卢萨·拉杰不仅根本不信汉地佛教，还讥讽说："释迦牟尼佛像也是文成公主带至吐蕃的汉神。"不仅如此，而且还诋毁道："文成公主精于地相堪舆，为使吐蕃社稷衰败并使吐蕃归于唐朝治下而改变了吐蕃山隘要害之形势。"①很显然赤达磨对吐蕃疆土非常热爱，对唐朝及其邻邦的政策疑虑重重。社稷大论韦·结笃热悉诺聂也对以没卢·赤松结达囊等为首的大臣签订蕃唐和平盟约的协议颇为不满。其弟赤热巴巾由于虔信佛教，因而不愿蕃唐双方长期争战，所以同意没卢·赤松结达囊同唐朝磋商蕃唐和平盟约，这样便于公元822年订立了盟约。

但是自赤达磨王之父王赤德松赞时期，朝政大权就由上层僧人勃兰伽·贝吉云丹和娘·定埃增执掌。在一般情况下，历代蕃王朝只设一位称作"参与诏令，一统内外，掌执社稷者"的大论，②但在赤热巴巾时期，不仅委任了勃兰伽·贝云和没卢·赤松结达囊两人为社稷大论，而且因勃兰伽·贝云为佛僧，故比没卢·赤松结等俗臣更受重视。想必这也是没卢·赤松结不居拉萨而常住青海地区的原由吧。从此以后出现了僧人执掌社稷大权的现象，为此以没卢氏和韦氏为首的贵族大臣，如俗臣没卢·赤松结达囊和韦·结笃热悉诺聂等对"以佛法治理朝政，以僧人执掌重权"③的做法极为不满。尽管赤热巴巾对俗臣们宣扬虔信佛法是造化功德，但俗臣们已认识到佛教僧众对政治权力的觊觎之心不可忽视，所以指责热巴巾"将朝政大权委托给高僧大德"。④因此没过多久，即公元836年，以韦·结笃热悉诺聂为首，惨刃赤热巴巾于手下。因此，天神之子达磨即大蕃王位时，发展佛教和吐蕃军事政策之间的矛盾十分尖锐，同时没卢氏

和韦氏两大家族为了夺得吐蕃军务、政务大权而争斗不息。

"朗达磨灭法"之说质疑

王统史、教法史中所记载的赤达磨王"灭法"一说最早可以追溯到《巴协》一书。此说也出自《巴协续本》一书，但《巴协续本》是公元十一世纪末或更晚的著作，书中不仅出现了神喇嘛·益希沃、拉尊强曲沃和译师仁钦桑波三人的名字，而且还出现了所谓"时轮历算"这一词语。所以该书肯定是根据文献和古代传说等材料写成的，而且还是在赤达磨过世约二百五十年左右后写成的。更重要的是，它还是由对韦氏(དབའ་)或巴氏（སྦ）家族非常偏爱的人写的。书中所述赤达磨灭法之事可能是讹传，以实事求是的科学眼光来看，书中很多内容极难视作信史。书中所记赤达磨事迹同古文献也很难吻合。《续本》只简述了灭法的经过，而对灭法之原由则语焉不详，同时对整个吐蕃本部当时的政治社会状况亦只字未提；而且书中把赤达磨写成愚庸之辈，说他"中了魔"，把他的朝臣写成一群盗匪。我认为这是后世的佛教史家们重新杜撰出来的历史。⑤

由于大蕃军费开支很大，又需要大批属民服兵役，赤达磨和他的社稷大臣韦·结笃热悉诺聂于公元831年左右废除了蕃王府库向上述寺院及寺院僧众支付生活资料的制度，收回了寺院田庄，释放了养僧属民和寺属百姓。由于政府需要青年男子服兵役，因而下令禁止青年男子出家为僧，由于众多百姓出家为僧对吐蕃的人口将会造成严重危害，故下令让部分僧人还俗。看来这只是强烈反对佛教僧人依靠他人为生

的制度。

按佛教说法，有无佛教反映在别解脱戒的戒统上，这看来就是后世史家“灭佛”之说的依据。但在赤达磨王时期密乘十分兴盛。如按照密咒金刚乘乃佛法之精粹之说，那么赤达磨王只是下令废除寺院中佛教僧众寄生他人的制度，并没有下令根除佛法。这一点从下面这段古文献中可以看出。

“域高地洁之蕃域，
雪山高洁万物胫，
水漫平川万物首。
神灵仙境中心地，
有王名作结波扎(རྒྱལ་པོ་རྗེ་)，
此乃天神菩提种。
赤松德赞天神子，
印度请来规范师，
茫茫黑夜点明灯，
光芒遍照蕃域境，
众生走上菩提道，
神子恩比天神重。
佛教理义相合时，
内外二道之大师，
业力金刚大贤哲，
三者不共威仪路，
贤洁操行无瑕疵，
蕃域众生乐融融。
上至天子达磨王，
下至其子欧松间，

蕃地万众得安乐，
人丁兴旺万事成。”

上面这份历史文献肯定是公元九世纪后半叶时的作品，是我于公元1976年在敦煌古藏文写卷中发现的。由于以前的学者都没见过它，在此我把它奉献给藏族历史学家们。⑥ 这份历史文献是在当时写的，因而是一千二百年以前的没有掺杂后世史家偏见的可信史料。文中“结波扎”在讲述金刚乘源流时会提到，它恰似在吉祥山顶上向怙主金刚手大势至请求密乘十八本续的君王。这方面在其它书里有详细论述，可资参阅。⑦ 如是可见，自达磨王至其子赤欧松间，史料上只说佛法十分兴盛，而没提灭法之事。

达磨赞普一如既往地统治着沙州和居住在中亚丝绸之路上的吐蕃属民。有一份这些地方居住的吐蕃治下各族祝愿大蕃安宁、蕃王长寿、王威日增的愿文写道：

“为赞普天神之子乌东旦之功德发回向愿：
（殿下）乃吾等属民之供奉处，自即位以来，超度众生，实乃解脱之渡舟，利益众生，恩被万民！
祝愿（殿下）克服魔障，寿比南山！
（殿下）翻新经堂、佛塔，使日月所被之处正法永世长存，成为芸芸众生之福泽根基！
八方邦主竞相归附，愿（殿下）今生今世永无凶咎、魔障及敌国来犯，寿元如雍仲长固！”⑧

赤达磨王遇弑

赤达磨王在位时期，佛教寺院制度受到很大冲击，使得桑耶寺和其它寺院中僧人的生活出现困难。因此，在大蕃弘法政策与军事政策间的冲突亦日渐激烈。桑耶寺的僧侣们无法接受赤达磨所实行之政策，最后于公元842年，赤达磨王在四十九岁那年在拉萨被拉垅·贝吉多吉刺杀身亡。关于拉垅·贝吉多吉，各教法史之说法各不相同，有的说他是成道者，也有的说他是密宗大师，不管怎么说，他是一个僧人。而且从我们见到的一份古代敦煌写卷文献[9]中发现他还是桑耶寺第九任堪布。史料上说，他坚持过出家人生活，逃至下部朵康地区后，因刺杀蕃王而无法给人授比丘戒，这也能说明问题。由于现今能见到的王统史和教法史，根本就没有关于桑耶寺历任堪布的记载，因此上述文献就显得非常重要了。赤达磨王废除了佛教寺院依靠他人为生的制度，桑耶寺堪布要杀死蕃王便不足为奇了。但无论怎么说，赤达磨王被杀后，由于执掌蕃政的悉补野蕃家族后继无人，是以悉补野蕃之王统中断。在历代赞普中，有的由于作了佛教的施主，所以上层佛教僧人常以“法王”、“菩萨”等称颂之。然而佛教上层僧人刺杀赤达磨王，不仅使自己所珍视的蕃王施主世系中断，而且佛教上层僧人的做法还在西藏历史上造成了非常严重的后果。何以言此？因为自赤达磨王被杀后，在西藏不仅再没有出现过一统天下的藏王，而就是藏族自己的政府也不能直接统治民众，西藏四分五裂。直到公元1950年这一千一百多年的时间里，根本就没能再建立起象往昔

赞普时代那样一统西藏的政府。

虽然后世的各种王统史和教法史中都说，赤达磨王被杀后，那囊萨生子永丹，蔡绷萨彭生子南德欧松，然而在古文献中只出现过欧松的名字，根本就没有出现永丹的名字。⑩因此对藏族历史非常精通的黎吉生先生认为永丹王子是不存在的。藏族历史学者娘热·尼玛沃色（1124——1192年）所著《教法史·花蕊蜂蜜醍醐》(«ཆོས་འབྱུང་མེ་ཏོག་སྙིང་པོ་སྦྲང་རྩིའི་བཅུད།»)和萨迦·索南泽莫（1142——1182年）所著《法入门论》(«ཆོས་ལ་འཇུག་པའི་སྒོ།»）两部著作中都出现了永丹的名字。因此最早也就是到了十二世纪时才有了关于所谓天神之子欧松兄弟永丹的记载。不仅说（欧松）有一名为永丹的兄弟，而且还罗列出了他的子嗣传承，对此还需要进行深入研究。蔡绷萨·赞莫彭在雍布拉康生欧松，而且肯定是在赤达磨王被刺后所生，然而倒底是在赞普被刺后多久所生则不甚清楚。但由于是在赤达磨王被刺之后所生的，因此对他是否真为悉补野家族之王胄亦颇有争议。此王成年时由其生母代理朝政，在敦煌文献中称其母为“觉莫赞莫彭”，古文献里起初称欧松为欧松殿下或天神之子欧松，他执政后便被称为赤欧松。在迄今所能见到的史籍中看不到有关此王业绩的记载。关于此王是否为悉补野王胄之争论成了没卢氏和韦氏家族间争论的由来，最后没卢氏家族及其所属势力认定他为悉补野家族之后裔，承认他为吐蕃之王。韦氏及其所属势力则以天神之子欧松并非真正的悉补野王胄为由，说他无权继承吐蕃王位，最后没卢氏和韦氏两大家族在卫地挑起战争。后来，这一争论经由康区和安多地区影响到大蕃东北及东南边地的军队，他们一方打着没卢氏的旗子，另一方打着韦氏的名

号，双方都将各自防御外敌的职责置之脑后，开始了旷日持久的内战。我认为，出现这一内乱是由于西藏卫地对赤欧松是否是悉补野家族之后裔而争执不下；同时也由于国主尚未成年，长时期内政府的政治基础不稳固；再加上赤达磨王被刺，吐蕃法律废弛，各地方势力亦纷纷聚集在没卢氏和韦氏家族麾下，互相争战，割地自据。

宗教方面，由于国法废弛，佛教僧侣们又开始修持在赞普赤松德赞时期早已明令禁止的密宗修行方法，尤其是修炼《密续》中的双修，对妇女任欲所为，以“超度”为名滥杀牲畜进行祭供；而且出现了“炼尸”，即寻找灵气俱全的尸体，企图从中得到某种成就，因而以“活度”为名将人活活杀死，然后进行炼尸。这一时期，吐蕃社会践踏法律之风日益增长。后来出现的佛教“伏藏”史书《空行母益希措吉传》（«མཁའ་འགྲོ་ཡེ་ཤེས་མཚོ་རྒྱལ་རྣམ་ཐར»）载有在历代赞普时期，春夏秋冬一年四季苯教徒都要宰杀数以千计的鹿子来祭献神王的情况。而一些敦煌文献中存有赞普时期制定的禁止肆意逮杀野鹿等野兽的法律文书。藏族在历史上从未把鹿作为家畜来饲养，而只要是野兽，一次捕杀少量都很困难，更不用说数以千计了。但在赤热巴巾在位期间，唐蕃于公元822年订立和盟时杀马、猴、犬，以赞普生神雅拉香波山及日月星辰为知证，举行盟誓，这是未染宗教偏向的真实记载。因此在一些重大场合刑牲为盟的习俗是存在的。然而这只是一种地方习俗，不是宗教，与上述国法废弛时期出现的违法行径不同。这个时期由于一些佛教僧侣将《密续》的修炼方法付诸行动，使得当时社会生活出现了困难。对此敦煌文献中有一些零散的记载，现引用于此：

“不识三法与戒律，
用驴来换业金刚；
又有不具业根者，
却以黄牯换导师；
不具引导之根者，
却用马匹换菩萨；
不具菩萨之根者，
酷法欲换金刚王；
虽有口称导师者，
抛却财物千千万，
但却不识出世意。
如此师徒日众多，
出家善法无人听。
一村虽有十导师，
业之金刚却无数，
人人都想修成佛，
最后众多之僧团，
定会毁坏金刚蕴。”

后来，在阿里王神喇嘛益希沃的明令禁止下，佛教僧侣的这些行径才被杜绝。

上面提到过的驻扎于西藏东北部安多青海一带的兵马大元帅韦·重协领兵进攻兵马元帅没卢·赞协（འབྲོ་བཙན་བཞེར）的军队，从而引起长年内战。后来，当没卢·赞协聚集自己的军队后撤，在返回自己家乡时，韦·重协扬言赤欧松不是悉补野后裔，欲取而代之，故再次向没卢·赞协及其军队进攻，同时又向唐朝军队进攻，挑起战争。当时，唐联合了正

驻扎在青海北面昔日与吐蕃为敌的回鹘军队向韦·重协的军队进攻。公元866年韦·重协在战场上被杀，蕃军大败，失败是由蕃军内讧而致。从此大蕃东北、东南安多边界地区的驻军如羽毛在空中飘洒一般溃散了。赤达磨王被杀还不到五年，即公元848年，唐沙州地区汉民就开始反对吐蕃军政府，驱走了以吐蕃军政官员为首的吐蕃人，并且上表唐朝，请以沙州降。从赞普赤松德赞在位的787年到848年六十一年间，唐沙州一带一直是吐蕃属地。首次攻取此地的是吐蕃兵马元帅没卢·赤松结，当时他是宗喀赤雪冲（ཙོང་ཁ་ཁྲི་ཤེལ་ཁྲོམ，译注：今青海湖附近）的军事长官。公元764年他攻取了与沙州毗邻的甘肃。此后，在公元776年又攻取了河西与肃州两地。公元779年攻破伊州（哈密）。攻陷这些地方后又打了十年直到公元787年才攻取了沙州。因此，居住在沙州的藏人一般都是军士，而且在当地建立的政府也是军民统摄的。这些军民统摄的机构被称做“冲”（ཁྲོམ），这也是大蕃在吐蕃本部以外的属地建立的军政府的名称。由此，我们也就明白了何以在西藏卫藏地区从未建立过“冲”这一机构。

可见，大蕃曾在一百五十年的时间里在中亚地区威仪四被、声名显赫。然而兵马元帅韦·重协大概是战死疆场的最后一个大蕃战将。在赞普南日松赞(གནམ་རི་སྲོང་བཙན་)时期统一众小邦以及建立大蕃过程中，韦氏家族功勋累累，而且在西藏佛教史上也留有盛名。然而，韦·重协不承认赤欧松是真正的悉补野之后裔，觊觎吐蕃王位，在吐蕃军中挑起内乱，这也是造成大蕃覆灭的原因之一。韦氏之后所作的这些难道不是令藏人深感痛心的事吗？

赤欧松于881年三十九岁时薨于旁塘宫中。据说他的儿子

贝科赞(དཔལ་འཁོར་བཙན在卫藏钟巴拉子县（གྲོམ་པ་ལྷ་རྩེ་རྫོང）作了丧葬佛事。

贝科赞时期

赤欧松与赞莫交饶萨·结莫于公元864年左右所生的一子便是贝科赞。主要宫殿被称作江喀孜(རྒྱལ་མཁར་རྩེ་)，在今娘堆江孜地区。

此王在位期间，公元929年在西藏地区爆发了史无前例的被称作“肯洛”的民众起义，各地掀起了一场大动乱。虽然各王统史、教法史都记有所谓“阴土牛年有‘肯洛’，阴火鸡年毁陵墓”的说法，但具体是哪一年却难下定论。蔡巴·贡噶多吉所著《红史》及大多数王统史中都说“肯洛”、捣毁（赞普）陵墓是在赤欧松在位时发生的。按此说法推算，土牛年只能是869年，火鸡年也只能是877年。这样推算时，藏族六十甲子纪年法的缺陷就暴露出来了。土虎年（公元978年）乃佛教后弘期之首年，而赤达磨“灭佛”之年是在铁鸡年，这是众家所共许的。然而自“灭佛”到佛教复兴所经历的时间，治西藏史者说法不一，但多数都认为经过了七十三年或七十七年。从佛教后弘期之首年土虎年(公元978年）减去七十七年，自然就是铁鸡年（公元901年）。“灭佛”是在铁鸡年(公元841年），这是无可争辩的，所以藏族六十年甲子纪年法之缺陷是十分明显的。因此，自“灭佛”到佛教复兴之间经历了一百三十七年时间，而不是七十七年左右。这样，“肯洛”就不在欧松时期，而是在贝科赞时期，即公元929年；（赞普）陵墓也应是在公元937年被掘盗

的。这样推算，似乎与事实更接近些。

我认为，民众起义是对国主及王族等上层贵族专擅政权、垄断经济的反抗。然而，关于引起民众起义的其它原因以及起义情况现在所能看到的王统史和教法史还没有详细而清楚的记载。据传，这个时期，由于民众起义，各部族相互混战，历代赞普的陵墓大部分被掘，墓中财物被盗。按照上面所定的年代，应该说贝科赞王是在民众起义发生之前被杀的。但这只是比在起义之后被杀的说法的可能性更大一些，因此，对这一时期大致的历史线索还很难作出十分有把握的判断。历史学家们在年代上众说纷纭，而且根本找不到当时人所写的文献，因此也不敢利用后世的历史文献来作详细的论述。⑪

上部阿里小邦

赤贝科赞有二妃，大妃那囊萨·列尊（སྣ་ནམ་བཟའ་ལེགས་བརྩན）生结德尼玛衮，小妃琛萨·尊耐（འཆིམས་བཟའ་བརྩན་ནེ）生扎西则贝。由于民众起义，尼玛衮逃到了上部阿里地区，扎西则贝逃到了后藏拉堆地区，也有被赶到了更远地方去的说法。

尼玛衮迎娶交饶萨·桑卡玛（ཅོག་རོ་བཟའ་བཟང་ཁ་མ）为妃。他用尽方略将布让归于治下，并且在当地建立了固卡尼玛松宫（སྒྲ་མཁར་ཉི་མ་གཟུངས），或称为尼松（ཉི་གཟུངས་）宫殿。此后击败古格军队，将古格收于治下，并逐步统治了阿里三围地区。生有三子，即长子贝结衮，次子扎西衮，小儿子德祖衮。公元930年左右尼玛衮薨逝，其占领地阿里三围被瓜分，三个儿子各人占据一块领地。贝结衮占据玛域即今之拉达克地

区；扎西衮据布让及古格地区；德祖衮据桑噶三门（ཟངས་ཀར་སྒོ་གསུམ་）地区。有人认为扎西衮或德祖衮据象雄。关于分封阿里三围和三王子管理这些地区的情况，虽有种种说法，但我认为上面所说才是正确的。所谓象雄，并不是阿里三围的一部分，而是以西藏西部阿里三围为主的非常辽阔的地区，这一地区在朗日论赞时期就纳入了吐蕃治下。

次子扎西衮有二子，长子松艾，次子柯热。一般史书上都只写这两个名字。但从阿里贡塘地方的噶尼噶（ག་ཉི་ག）佛塔残骸中所获的史学大家噶托·次旺诺布（ག་ཐོག）所著《神圣赞普世系及正法源流》（«ལྷ་བཙན་པོའི་རབས་དང་དམ་པའི་ཆོས་ཇི་ལྟར་བྱུང་བ»）一书的残卷里说，松艾是章松德（ཧྲང་སྲོང་ཉེ་）的省称，柯热是柯尔德（འཁོར་ཉེ་）的省称。松艾占据布让首府后便娶一王妃，居固卡尼玛宫。此王在上部阿里王系中名声最大。他生有二子，名那噶热杂（ནཱ་ག་ར་ཙ་）、提婆热杂（དེ་བྷ་ཙ་）。现在美国的一座展览馆（Cleavel and Museum）里竖有一座铜佛，质地精良、美观、庄严，佛座上镌有“那噶热杂之本尊”，由此看来，此尊佛像最初是在那噶热杂手中。关于松艾在其治下的布让采取了哪些政治、经济政策以及他有哪些政绩，我们还没有看到什么记载。这里只从宗教方面对他的事迹作一简要叙述。赤达磨废除佛教寺院依赖别人供养的制度后，卫藏各地的佛僧戒统中断。因此在松艾王时代没有能够授戒的比丘，他只能在佛像面前授戒出家，并给自己取名益希沃。他将国政托付给弟弟柯热或柯罗德，自己则过着佛教僧人的生活。据说上述他的两个儿子也同时出家为僧。因为益希沃本人出家前是国王，因此得“神喇嘛”之称号。以前的赞普都称作“神赞普”（ལྷ་བཙན་པོ）、“圣神赞

普”(འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོ་)或“天神”(གནམ་གྱི་ལྷ་)，“神喇嘛”称号便是据此而得的。这一称号中的“神”一字，并非印度人所说的三界神，也不是显密二宗各派所说的神。然而究竟怎样理解呢？这个“神”不是出自印度、汉地的神，而应该是后藏地方一些苯教典籍中的藏族古代传说及敦煌古藏文文献中的创造世间、主宰世间的天神雅拉达竹(ལྷ་ཕྱུ་རྗེ་ཡ་བླ་བདལ་དྲུག་)等居于十三层天之上的神。因此有些赞普的名号称作囊(天)日、囊(天)德便可以作这样的解释。因为传说天神雅拉达竹之子嗣、第一代藏王聂赤赞普也是自天而降，“为直立黔首之君王，为附首畜类之主宰。”⑫

一些佛教高僧认为神喇嘛益希沃堪与以往的赞普相比配，故以“菩萨”称颂之，亦绝非溢美。敦煌古藏文文献将阿杂热(ཨ་ཙ་ར་)列作吐蕃国主，所谓“阿杂热”当指益希沃。⑬因为他的全名是“吐蕃神赞普轨范师益希沃”(译注：“阿杂热”与梵文“轨范师”〈ava-tsa-rya〉音相近)。罗达窝寺(ལྷོ་ཏ་བོ་དགོན་པ་)附近发现的石碑上也刻有该王名号“神喇嘛益希……”，但名号的其余部分因石碑边缘漫漶而难以辨认。

神喇嘛益希沃对九世纪后半叶及十世纪中叶流行的佛教密宗的修行和做法深表怀疑，他说：“若谓佛法毗奈耶之见行为真，则密宗见行为伪；若密宗见行为真，则毗奈耶之见行为伪”。由于不相信当时流行的密宗见行，益希沃发布了禁令，禁令中说：

“此刻气数已尽王法衰败，
邪恶之法以大圆满之名在藏流行，
邪恶见地执著不放，
邪恶密法以佛法之名在藏流行，

致使邦国残破衰竭。
‘超度’流行则牛羊不得安宁，
‘双修’流行则污秽邪恶混杂，
‘炼药’流行则病体无以治救，
‘炼尸’流行则寒林无人供养，
‘供修’流行则有滥杀活人之事，
罗刹肉食供则人畜两病，
火香熏烟则地方神龙悲戚，
如此行径可谓大乘之法乎？

汝等地方堪布如此密宗行径，
他邦之人闻得定会惊诧不已，
有人言必称佛法而操其行，
比罗刹恶鬼更凶狠毒辣，
比隼鹰饿狼更贪肉食，
比驴牛之类更具贪欲，
比残屋甲虫更贪酒好杯，
比猪狗之类更不分净秽。
净洁天神却供之以粪便精血，
由此而落入粪尸泥中实在可怜；
恶言诋毁三藏佛法，
由此落入无间地狱实在可怜；
以超度之名滥杀牲畜则一定累报，
投胎为罗刹实在可怜；
以双修之名放纵情欲则一定累报，
投胎为寄生虫实在可怜；

血肉便尿以供三宝，
不明奥义而盲目行法者，
则必定投胎为夜叉罗刹，
如此大乘修法实在令人惊诧！”⑭

大译师仁钦桑波(958—1055年）第一次去印度学法，于二十七岁那年即公元985年返回。在大译师的帮助下，古格的神喇嘛益希沃于公元996年修建了托林(ཐོ་ལིང་或མཐོ་ལྡིང）金神殿，这是在西藏历史上享有盛名的经堂。这一经堂很快成为上部阿里的僧人学习佛教文化的大经堂，它堪与后世的大寺院相媲美。神喇嘛还对密宗的见行日益盛行无法容忍，因此下令派大译师仁钦桑波以及十五名从其弟柯罗德所统治的布让地方招来的聪睿青年一同去克什米尔研究密宗见行。希瓦沃殿下说道：

“又及密宗奥义隐没，
杂以双修解脱会供等等，
为求密宗真实含义，
派遣大译师仁钦桑波去喀且。”⑮

和大译师仁钦桑波一同被派去的青年中有许多象俄·列必喜饶那样的大译师。这些大译师在印度、喀且修完学业，回到西藏后的主要驻锡地是托林金神殿。许多译师在此将许多佛教经论以及印度流派的医学、历算、因明学、梵文文法和故事传说从梵文译成藏文，因此这一经殿特色鲜明。

史家钦贡杰瓦(ཆེན་ཀུན་རྒྱལ་བ)说，神喇嘛益希沃为迎请尊者（阿底厦）而去搜寻金子，结果被噶逻禄人投入监狱；五世达赖说，是因与噶逻禄人打仗被俘而投入监狱的，但他没有说明战争的起因；娘热·尼玛沃色则说，神喇嘛自己的福

田色波坚(ཞིར་པོ་ཅན)被别人杀害，作为赔偿而得到大量黄金，用以修建了托林经堂，但没说被投入监狱一事。这些记载中哪一个比较可信，目前还难以分辨。但是大部分西藏佛教史书都说神喇嘛益希沃派大译师甲·尊珠桑格（རྒྱ་བརྩོན་འགྲུས་སེང་གེ་)去迎请尊者阿底厦，但没请到。他为了再去迎请班智达而去搜罗金子，被噶逻禄人俘获投入监狱，因而未能实现自己的愿望，但他对其侄拉尊强曲沃留下遗言，一定要去迎请这位印度学者。他自己笃信三宝不渝，于狱中逝去。逝于狱中的说法是否具有历史的真实性，仍需研究。按大译师仁钦桑波的亲传弟子古格赤唐巴贝益希(གུ་གེ་ཁྲི་ཐང་པ་དཔལ་ཡེ་ཤེས་)所著《大译师传·白晶鬘》(《ལོ་ཙྪ་བ་ཆེན་པོའི་རྣམ་ཐར་ཤེལ་དཀར་ཕྲེང་བ་),则神喇嘛益希沃在托林寺中病逝,并非逝于噶逻禄人的狱中。逝于狱中之说可能是后世佛教史家为褒扬神喇嘛而将历史加以衍化的结果。神喇嘛看来是在十世纪末十一世纪初故世的。

如上所述，吉德尼玛衮的兄弟赤扎西则贝最初占据娘堆江孜，后来由于民众起义而逃至后藏拉堆，在那里定居。据说其后裔流散各地，并各据一方，大部分在卫藏地区定居。赤扎西则贝的子嗣在政教两方面虽说都青史有名，但没有什么重要业绩，而且其谱系也极为混乱；各史书有关这一系的记载众说纷纭，系年也混乱不堪，此处不作详论。

神喇嘛益希沃的弟弟柯热德王之子拉德据说有三子，即长子强曲沃，次子希瓦沃，三子沃德。有些史书则谓三兄弟中沃德为长。不管怎么说，目前还没见到详细记载父拉德、子沃德事迹的书籍。强曲沃、希瓦沃二人出家为僧。由于这兄弟二人出自王系，所以强曲沃有“拉尊”（ལྷ་བཙུན，此言神圣尊者——译者）之尊号，希瓦沃有“殿下”之尊号。拉

尊强曲沃按照神喇嘛益希沃的遗言，克服种种困难，专门派那错·楚臣杰瓦译师于公元1042年将尊者阿底厦请到西藏阿里托林经殿。这位印度学者按照拉尊强曲沃的要求，在这期间写成极为著名的佛教著作《菩提道灯论》。有些史书经常出现“神喇嘛叔侄”的写法，就是指神喇嘛益希沃和拉尊强曲沃。五世达赖说，拉尊强曲沃对于翻译十分精熟，但现在整理后的佛藏《甘珠尔》和《丹珠尔》中却找不到拉尊所译的经论。不管怎么说，在一些教法史中对于拉尊强曲沃的兄弟希瓦沃殿下只提了一下名字，至于其业绩则语焉不详。但他是第一个出自悉补野王族的译师。他主要在托林经堂住锡，在此他将共计为六大部的佛教密续和大论从梵文译成藏文。此外，在他和他的侄子赤则德的敦促下，译师罗丹喜饶（བློ·ལྡན·ཤེས་རབ，1059—1109年）等人还在托林金经堂翻译了一些密宗和因明论典。因此有些译跋还这样书写他的名字：“大译师西藏神赞普喇嘛比丘希瓦沃”、以及“藏王希瓦沃殿下”等。从这类译跋来看，希瓦沃殿下似乎还负有政治重任，但他倒底负有什么样的重任不仅史书上没有记载，而且当时先后掌握国政的其父拉德、其兄沃德还在尼松宫的王座上。由此看来，可能希瓦沃殿下只掌握着托林金经堂及其附近的古格一带的政权，因而使用“神赞普”和“藏王”之徽号。不管怎么说希瓦沃殿下是西藏佛教各派中由仲敦·杰瓦迥乃(འབྲོམ་སྟོན་རྒྱལ་བའི་འབྱུང་གནས 1005—1065年）创立的“噶当派”这一教派的追随者。因此，他按照其叔神喇嘛益希沃的意见，对佛教密宗特别是母续的观点进行了猛烈的批驳。从这时起，藏族便开始认为藏人是不够资格写经论、典籍的，如果一本书中叙及宗教，那么这书就一定是印度学者

所著。于是形成了这样的风气，即只要是“印度书籍”、“印度论典”就非常重视，如果是“西藏本”即藏人所著的书籍，就说它没有根据、不屑一顾。在这种风气之下，希瓦沃殿下还写了封公开信，信中列举了以前藏人所写的七十二篇论典的篇名，说这些论典全都不合规范并进行了批驳。公元1092年该信被散发给西藏的许多佛教寺院传阅。特别是通过对于佛教大圆满观点的批驳，把各佛教教派都纳入了“噶当派”的轨道，这应该说是件大好事。

赤则德赞时期

此王在其邦国采取了哪些政治经济措施，至今我们未见有什么记载。从宗教方面来说，此王曾做过佛教施主。特别是火龙年，即公元1076年此王与其叔希瓦沃殿下曾将许多印度学者和藏族译师延请到托林金经堂，为弘扬佛法而赞助举办佛教史上非常著名的“阳火龙年法会”。对这段历史，当时的大译师罗丹喜饶（1059—1109年）这样写道：

“西藏吉祥神赞普、密教事部三怙主所幻化、菩提萨埵之子嗣、天神而为人主、神变之王释迦比丘神喇嘛希瓦沃和尊贵圣贤大王赤则德赞叔侄二人，乃王中之王，他们在世时，为发扬光大西藏地方之大宝佛法，曾亲自做大施主，校改所有误译经论，迻译所有未译经论，广说正法教理，对教理不同者判定是非。由是，以其对藏民功德无量之宽大胸怀，费尽心机，自中印度贤哲辈出的超岩寺(བི་ཀ་ལ་ཤཱི་ལ)或བི་ཀྲ་མ་ཤཱི་ལ)请来大班智达学者贝苏那雅室米达扎(དཔལ་ཞ་ན་ཡ་ཤྲཱི་མི་ཏྲ)，自喀且地方请来非凡的班智达学者古玛室利

（གུ་ས་ཐྱི་），又将西藏卫藏四茹及康区汉哨（ཁམས་རྒྱའི་སོ་）以西所有大师以及上部阿里三围的所有僧众召至驾前，又聚集上下两部六大译师，在父祖叔侄二人本尊地之中心托林吉祥无比任运成就之大经堂里，班智达和精于译事之贤哲们对许多内外乘经堂里的具祥正业十分欣喜……”⑯

下部多康之小邦

如上所述，赤扎西则贝有三子。次子沃德有四子，据说次子赤德赴安多宗喀（宋人译作宗哥——译者）一带，统辖宗喀十八部。但如何统治及政绩如何，至今还未见到这方面的参考资料，因此一时还无法对此作更详细的论述。

后世不泛老生常谈之教法史，
更有传说历史相混的王朝史，
命笔写作政教历史札记，
对此不敢取我所需为我所用；
古代文书沉睡沙底长达千年，
好似花甲老人时时教诲，
从中提炼出如同金液之可信史实，
众多贤哲驾前吾作如此奉献。

按照西藏图书馆同好所嘱，座落在富强之邦法兰西美丽庄严的首都巴黎的科学研究院的研究员安多松潘人噶尔美·桑木丹坚赞于公元1983年7月30日写成《赞普天神之子达磨及其后裔之王统世系述略》一文。

注　释

① 《概述赞普赤松德赞及堪布莲花生大师之师显密二宗功业的巴协续本》，达朗萨拉，1968年版，第137页。

② 《神幻大昭寺门前的石碑》北面。（H·黎吉生：《拉萨的历史文告及拉萨石碑上穆宗和赤祖德赞于公元821—822年订立的和盟碑》〔英文〕伦敦，1952年刊出，第73—74页）。

③ 上述《巴协》第131页。

④ 《巴协》第132页。

⑤ 《巴协》第135—138页。

⑥ 噶尔美·桑木丹：《Tsa/Dza王和金刚乘》，载《纪念R·A·石泰安—密教和道教研究》（英文）布鲁塞尔，1981年版。

⑦ 见上注⑥

⑧ 《敦煌古文献》（A·麦克唐那，Y·今枝《国家图书馆所藏藏文文献选集》（法文），巴黎，1978年版，第一卷，第155页。

⑨ 《敦煌古文献》（路易丝·德·拉维尔·布散：《印度事务部图书馆所藏敦煌藏文写卷目录》〔英文〕，伦敦，1962年版，689/2号。）

⑩ H·黎吉生：《云丹为何许人 ?载纪念拉露小姐

西　　　　433

439页。

⑪ 见注⑥。

⑫ 见注⑧引书第一卷，第559页。

⑬ 见注⑧引书第一卷，第120页。

⑭ 噶尔美·桑木丹《神喇嘛益希沃的诰命》载《纪念哈夫·黎吉生西藏研究文集》，牛津，1979年版，第155—157页。

⑮ 噶尔美·桑木丹《希瓦沃殿下致西藏佛僧公开信》载《西藏杂志》，达朗萨那，第五卷，第3号，1980年秋季号，第2—28页。

⑯ 注⑮所引期刊，第8页（注41）。

新疆发现的吐蕃文书中记载的吐蕃军队

〔英〕托玛斯著　王青山译

赞普时代的一百来年，吐蕃与大唐帝国持续进行了多次战争，基本上都获得了胜利。当时吐蕃并吞了新疆，统治了帕米尔地区诸小邦，与天山和阿尔泰地区的突厥（Turks）和回纥（Uigurs），甚至乌浒河外地（Transox iana）的阿拉伯人都进行过战争。那时吐蕃国中一定存在着另一种与今不同的精神，并且向当时的大部分居民提出过比较繁苛的要求。在拉萨条约碑文*中已流露出，那是个让吐蕃君主、贵族和大元帅们难以忘怀的年代。布谢（Dr·Bushell）老早以前摘录的大唐文告已经把吐蕃描绘为不仅是粗野的，而且是好战的。有一个编年史残片提供了大约114年间（公元650—763）持续不断进行军事活动的证据。但是我们只是从文字说明（《新疆发现的吐蕃文书》卷一，PP.276以下）才第一次真正知道吐蕃军队的规模与组织。

我们曾几处提到吐蕃军队组织是地区性的，因此“岱”（སྡེ་）这个词也具有行政“区”的意义。现在讨论的这一节，已经清楚说明，整个吐蕃王国在古老的部落区划之上又被分

* 此处指拉萨大昭寺前的唐蕃会盟碑——译者。

为一定数量的军区，而这些“岱”又是按这些军区命名的。巨大的统计数字*表明：实际上所有适于服兵役的男人都有义务应召服役。整个王国分为四茹（རུ“角”）或“旅”，每个茹又由上茹拉（རུ་ལག）和下茹拉组成，它们都有军队指挥官（དམག་དཔོན）和副指挥官（ཤག）。在这一节，我们没听到过较低的军阶；但是提到了分区的档案馆或秘书处（ཡིག་ཚངས，此名也见于《编年史》Ⅰ.77）和文书（ཡིག་ཚངས་པ），还提及他们所选择的墨水颜色、分区的旗子和标志，以及每一分区具有特色的战斗精神。在另一节我们还瞥见了行军中的吐蕃军队。第三节描述了在与唐朝军队进行大战役时的一支包括辅助部队在内的合成军。“岱”的指挥官似乎是部落酋长和领地的贵族。

戍堡不见于这些记载；但是它们无疑存在过，并且类似现代记述中还存在着的རྫོང，或者欧洲的封建城堡。我们曾提到过边境收费站，以及唐人所说的每间隔二十英里建立起来的一个个高塔台（即烽火台——译者）。在唐朝，当国家遭受侵略时，曾点燃过烽火。烽火藏语叫ཁྲིགས་སོང，在《编年史》（Ⅱ. 8,57）中似乎提到过（布谢著作，P.441）。

在中国新疆，吐蕃军队建造的、现已遭到破坏的土堡（无疑，吐蕃曾占据过这些土堡），为他们留下了占领的证据。其中的两个土堡曾被斯坦因发掘过，他从中发掘出了很多文书。这些文书大部分写在我们曾经讨论过的木板上。它们所提供的信息多数是易于提到的行政事务方面的，自然，其中也包括许多有关军事生活的真实细节，虽然这些记录只是片

* 280万人；另一节提到军队“百万”。唐朝述说松赞干布以二十万军队威胁四川（参见布谢著作，P.444）。

断、间接地提到军事，而且很少能够得以连续辨读（在许多情况下，这些写在木板上的文书只不过是附笺、一览表或帐单名片之类），并又已经褪色、被涂抹、或者零零碎碎，拼写有错；但是它们一经拼凑起来，就能告知我们明确而清楚的事实。

关于戍堡本身的结构和布置，只要提到斯坦因所给出的有关发掘的充分而精确的描述*就足够了。这些戍堡控制着在它们监视下的整个地区，无论这些地区是由土著统治者管理，实际上是由这些戍堡发号施令。除了这些戍堡之外，我们还有许多占领居高临下的阵地（规模较小的"ཙ"）的证据。无疑，在与东北藏（安多）和西藏首府相连的交通线上一定有许多驿站。这些驿站大概是受一些较大机构的管理，而且依靠这些驿站来补充人员和供应粮食。关于这方面的叙述说明了玛咱尔塔克发现的记载着这些地方的名字和小麦、青稞等的总额的木简为何如此之多。

吐蕃军队居住在他们占领的地区，就要征收谷物和其它给养，此外还有频繁的通讯联络，和还有关于个人拖欠的派款、征收款项的变化、计算上的调整、对拖欠施加压力与威胁等等。

对于此（文书）的其它特点来说，记载格式上的特点是尤其常见的。这些记载中有关于土地的详情，拉犁的一组牦牛、耕作者；还记载有军队总部为耕种而供应的牦牛，目的是为了生产出规定的农产品份额。在现代藏区，牦牛是租来

---

* 参看《古代的和阗》，PP.430—4；《西域》，PP.45以下，P.1284以下。

的，它不为农民所有。

然而，为了清楚起见，必须指出的是，在戍堡中处理的很多事务，至少在米兰处理的很多事务是非军事性的。它包括由文职官员处理的各种民政事务。这种官员如“内务大臣”（ནང་རྗེ་པོ）、各种官阶的“论”（བློན大臣）、千户长（སྟོང་དཔོན）等。正如我们从拉萨条约碑文所获知，吐蕃政府是由各部组成的。至于各部之间的相互关系是什么，这是一个需要作出推断的问题。根据我们对少量物证所进行的观察，可以断定：（1）留给土著统治者管理的地区，吐蕃军队所需粮食等贡物，由这些统治者征收，同时也大量供应吐蕃官员。一件沙州出土的文书，以实例说明了这种情况。吐蕃官员显然是文职的，而这个地区的军事指挥官（他最后的手段是诉诸武力）却能被他们召来。在和阗我们也听到过将军到场，但是不能确定他是否是通常所说的鄯善（ཉེང་ཤང）戍堡的指挥官；最大的可能是，这个戍堡的指挥官是与众不同的低级指挥官。和阗的供应品是按照户口提供给鄯善的。至于管理方面是纯粹军事性的，还是掺合有民政管理却不清楚。（2）至于诺布地区*（ནོབ）的情况似乎有些不同。那里肯定有一个使这个地区处于其监督之下的军事指挥官，这就是萨毗（ཚལ་བྱི་）将军。关于他，我们已提到过多次。可是在这个地区的几个县和城镇，却有着民政官员，他们大都有一个藏文名字。我们还有一些农田耕种管理方面的文书。据此可以推断出：这一地区的整个行政机关都已被吐蕃接管；而且我们还可以把此事与《编年史》（I .190）的记述——公元727年，吐蕃王去吐谷浑国

* 现在新疆的罗布泊地区——译者。

接管政府一事联系起来。在一个戍堡或者多个戍堡中可能有驻军，也可能有守城部队(མཁར་ཚ་ P.432）用以支持民政官员，至于如何管理就不得而知了。

就吐蕃军队而论，鉴于这种情况，我们暂时省掉征募兵员、补给供应、以及一般行政事务方面的考虑。如果回到严格的军事问题上，我们就应该承认，首先，我们只有少量有关吐蕃军队不同兵种的证据。吐蕃军队没有印度人描写的那四个兵种：象队、战车、骑兵、步兵；或者是由封建领主、雇佣兵、行会招募的兵、野蛮部落等四部分组成的军队。有一节提到吐谷浑王国的马队指挥官(རྟ་དཔོན) 和骆驼队指挥官(དྲེ་དཔོན)；在一份文书和《编年史》（Ⅰ.152)中都提到了牧马官(ཆིབས་དཔོན)，还提到了“四个马岱”(ཆིབས་སྡེ་བཞི)和马队(ཆིབས་ཀྱི་ཚ་)。但是，一般说来几乎不能排除这种印象：骑兵和步兵都属于同一个“岱”。由于西藏盛产马，而且需要长途跋涉，所以很可能吐蕃军队大部分是由骑兵组成的。有一节（P.272）描写行军，行军时以骑兵为前卫，弓箭手、带短剑或匕首的占卜者居中，披铠甲持矛的殿后。

最重要、最丰富的资料载于由岱名组成的文书之中。它们数量大，且附有文字说明。部队中的士兵，哪些是当地招募的，哪些是吐蕃本土的，要进行明确的区分是有可能的。读一读新疆发现的载于木板或纸的残片上的军队名称确实是非常有意思的。如果这些名称不是记录在文书之中，那么在先前它们也不会为西藏以外的学者所研究。在这里还要提出一个历史的推断。在米兰文书中所列“岱”名，几乎全是有关邻近地区的，诸如郭(སྐོད)、纳雪(ནག་ཤོད)、宗木(འཛོམ)和卡卓（ཁ་རོ），而在玛咱尔塔克文书中，我们看到有许多“岱”

名却是属于吐蕃本土的。这支持了下面这个结论：诺布地区（这是个较早得到的地方）是处于地方当局的和平统治之下，而和阗这个不易进入的地区，是晚得多才被吐蕃的武装力量征服的王国。历史中还记载有外籍的“岱”，如雅尔克岱和好霍尔岱。在附表中这两类部队区分得很具体。

此处，我们还应该回到“隆”（སླངས）这个问题上来。正如我们所见，隆是个部落名称，这一点是肯定的（PP.52，296—7）。在提到士兵时，隆经常被提到，但是似乎是以含有某种差别的意味提到的；有一两处我们读到“把人和东西交给“隆”（སླངས་ལ་བཏང་）。可以推断出，隆兵担任的职务是警务人员、军营佣人、军营侍从等职务，而隆部落的人也已证实了他们具有这种能力。

在སྤུན་དམག（P.148）“兄弟部队”和ཐུན་དམག（《编年史》Ⅰ，6，51—2，201）这两个词语中似乎包含着某种特殊情况，它们的读音也偶然地部分相似。དགྱེས་ཉེ这个名称（见下，P.456），正如我们所注意到的，其中不可能包含意义为“欣喜”（དགྱེས）的这个字。尤其特别的是，它还出现在地名中，如ཐག་སྲས་དགྱེས་རྗེ（达赛结则）。དགྱེས་ཉེ可能指的是某个精锐部队（Corps d'elite）。吐蕃部队让人感兴趣的一个特点是存在着救护部队。这一部队名称是མཉལ་དཔའི་ཉེ（མཉ་ལད་可能来源于མཉེལ或གཉེལ，意为“患病”）或མངལ་འབབ་ཀྱི་ཉེ（有益于恢复疲劳的部队）。根据其中包括被称做“中间绳索”（ཐག་བར）的工作人员，可以看出这一兵种出现的目的。一个经常出现的词是རི་ཟུག，它有可能被译为“高山病”。

关于军队组织，我们还可以提到其它几个术语。扩编和增援这两个意思是由动词སྣན་པ（M.T.b.i，0059）来表示的。

从这个词又产生了བརྣན“派出增援”（M.T.b.i,0059），བརྣན་སྡེ“援军”（P.184）和ཉིང（གཉིང）ནོན“后卫”。表示士兵的最常见术语似乎是སྡེ，由此而来的语词是མཁར་སྡེ“守城军”（P.432和M.T aii，0076）和སོ་སྡེ“军人”（PP.432，447：44）。骑兵部队是ཆ（PP.273 A，435）。为某一专门目的而派遣的小分队是ཚོགས（PP.232：82，249：106）。དཔུང是较大的部队，也可能是规模不定的（因为我们还见到ཆེ་དཔུང“大部队”这个词——注意，དཔུང་དཔོན是部队指挥官），而军队则称做དམག。

སོ་མཁར（或སྲུན་མཁར）“戍堡”，严格地说就是城堡、要塞。我们还见到དགུ་ཟན（P.184）“哨所、警卫室”。望楼（མཐོང་ཁབ）可能属于某个戍堡，或者另有一个单独的地方。在四野中，吐蕃军队以其黑帐篷而闻名（见上，P.288）；白天扎营叫ཉིན་ར（PP.447，451）；晚上宿营叫མཚན་ར。打更叫ཟུན，而སེལ（སྲལ）ཆེ“巡逻”，或སེལ་ཆེ་པ“哨兵、更夫”可能是更专门的术语（见下，P.448）。口粮叫བརྒྱགས（ལི་བརྒྱགས“和阗粮”P.438）。

关于职务和军队，我们首先注意到士兵这个职务的一般术语是སོ，单个士兵叫སོ或སོ་པ，而且还有一个常见的词སྟག“虎”（可能是表示勇敢的），它也是许多专门名词的组成部分。从居民中征集兵员并委以某个职务，它正规的动词是རྐོ་བ（PP.160，206：41；《编年史Ⅱ，58—9,62）；男人“参军或服役”是སོ་ལ་སྡུ་བ（PP.196，454）。由于健康和其它原因免服现役时，可能要有一个代替的人（ཉིན་པ）；戍堡中的人员或其他工作人员可以更换（སོ་བ）或换班。他们得到定量的小麦或青稞，无疑还有饮料（སྐྱེམས），为此还发有杯子

（ཕྱགས་རྩེད་）；有的还分有肉和工钱。当被派遣外出时，在旅途上或许被允准可以征收给养。就士兵来说，就象非战斗人员一样，由于缺少旅途用的衣服（རད་གོས）确实是很苦的。有些信中（可能是官阶比较高的人的信件）谈到厚大衣。懲罚渎职行为的某些手段被称做ཉེ་ཟ（P.252）；临阵胆怯不前者，被处死（见下，P.453），擅离职守或逃跑是འཐོ་བ或བོར་བ。

现在来谈谈武器装备问题。我们见到关于སྒྱོགས（弩炮）的记载，它或许是象古印度致命的武器中的那种兵器。斯坦因重新找到了皮盔甲的鳞片（见《古代和阗》i，P252，n.9），一些文书也提到了ཡ་ལད（盔甲）和རྒྱ་ཁྲབ（唐人铠甲）或锁子甲（见下，P442）。在文书中还发现有ཁྲབ་ཆེན或ཁྲབ་ཅན（铠甲）和རྐང་བཀྱིས（绑腿），即布或皮做的裹腿。在进攻性的武器中，我们见到的当然有剑、矛、匕首；毫无疑问，最常见的还是弓和箭（有时箭杆是有毒的），因此，下面我们转录的清单，几乎全是弓箭手和他们所需用的物件（དགོན，P.441和M.I,Vii，88a）。有一节里，我们见到显然是弓箭手所用的全套用品，包括胸铠、两把刀子、剪刀（？）、弓箭、投石器、箭袋和刀鞘。

表示官阶或专门职务的许多专门名词中，一部分的意义是明确无误的，一部分名词前所加的字（认不出是部落名或姓氏），从出现的情况看，似乎是应用于官职上的。前者如，

དམག་དཔོན　军官、将领

ཙ་དཔོན　茹本，——茹的长官

དཔུང་དཔོན　部队指挥官

ཚུགས་དཔོན　班长或小队长（班或小组最经常的是四个人）

ཚོག་དཔོན　副班长

ཆིབ་བལ་དཔོན　马队指挥官

ཇན་པོ　厨师；与其ཇན་གཡོག（帮厨）一起，常见于有关班（ཚུགས）或岱的记载。

དར་མཆན　旗手或打旗的人

ཡིག་ཚང་པ　文书

第二组专门语词是：

ཀྱབ或གབ　（P.418）

བག་ཛ་　（M.I.XiV，125；M.T.2.V，008）

བག་ཛ་ཤ　（PP.145—6）

ཞེ་ཛ　（PP.127，161，273）

རོན་ཛ　（P.243）

མག་ར　（P.446）

དབད或ཐད　（PP.208，292，180）

མན་ཐུག　（P.177），མན་ཐྱི་　（P.172）

གཡེར་ཚ　（P.172）或ཕ་རད（P.458）

ཀོ་ངན་或ཀོ་ངན（M.I.XiV，007，0059；PP.457，468）

ཁོ་ངམ　（PP.155，466）

འཛོར　（P.469）

ཀོ་ཏད　（PP.174，219）

ཀོ་ཏལ　（PP.131，170，460）

ར་ཞངས　（PP.171，175，196）

ཙ་ཀ　（PP.336，443）

ཞེ或ཞེཙ　（PP.456，465，468）

གཉེད་　（PP.255，300，462，468）

ཀྱ་ཞར　（PP.174，446，454，467）

ཀྱེ་མོ　（P.461）

སྨ　（PP.174，444，457）

སྤྱག་ཀྱང　（PP.128，160）

ཟུ་དྲ　（P.176）

ཀྱབ或ནབ可能就是གབ，这个字我们已经见过，曾提到过他是部队的副指挥官。在བག་ཧ、བག་སྦྱུ、ཆེ་ཧ、རོན་ཧ这一组词中，བག和ཆེ这两个字的意思可能分别为“小”和“大”，而རོན可能相当于རོག་པ“大、粗、深沉（的声音）”；因而ཧ可能是ང（鼓）的古老形式，这样，我们讨论中的人物可能就是鼓手，而བག་ཧ་སྦྱུ，可能是鼓手的长官。བག་ར可能意为“小围墙”或“警戒墙”，但是ར也可当“第一”讲。根据ཟིན—ཟིད、ཟད—ཟན等字类推*，གཤེན或许就是གཤེད，即“刽子手”。关于其余词的辨读似乎是没什么根据的，很有可能其中有些词语是与军事无关的，如ར་བངས，གཡེར་མོ、གཡེར་མོ。གཡེར་མོ可能就是ཞིར་པ，即“私人土地占有者”（ཞིར་མོ私人）。

当一个人被委任某一特殊职务时，他会得到一个手写的备忘录（ཟུག་བརྗེད）或军事任职令（PP.246、375、443—4，466），在P.444和M.T.αii0048中我们还遇到过ས་རྗེད这个词。

和平时期最重要的活动是夏天或冬天大臣和将军们的集会（འདུན或འདུན་ཚ），它常载于吐蕃编年史中。在这些会议之前经常是从某些特定的居民中征募兵士，其后紧接着是采取正式措施或战争行动。吐蕃的军事面貌通过检阅可以表现出来；一部分情况通过户口调查（ཁྲིས་མགོ）也可以看出来，不

* 藏文古文字中，后加字ད与ན可以互换——译者。

过户口调查是文职人员的事情（参看PP.200—1）。军队主要的职责，正如玛咱尔塔克许多文书中所表明的，自然是驻守城堡和城镇（《和阗的城堡》P.184）以及建 立远处的驿站，并维持对它们的供应。有一处还谈到派士兵去保护农民收割。在文书中记载颇多的就是通信联络。我们确实没有每隔二十英里设一望楼，或者烽火报警的装置的证据。但是我们见过许多官方发送公文的实例，有时候公文中还坚持要求在白天或晚上火速警戒，废弃对迷路或延误事件者的惩罚。有循环传递或一个接替一个向前传递的通讯系统（有时候，通信来自遭难的双方）。与此类似，包裹也是一个驿站一个驿站传送的。当木简（བྱང་བུ）被士兵传递时，称做སོ་བྱང（PP.252，260，463，和MI.XiV，0019，126），而士兵通行证似乎是སོ་འཕར་མ（P.202，M.T.b.ii，0052）。换哨人传送的邮件叫སོ་རེས་བྱང，有时也叫སོ་རིས་བྱང（P.436）。至于距离较远和比较重要的书信是折叠起来，优先传送的。兵士可能还传送口头的或机密的音信。当士兵被派遣执行秘密任务时叫སོ་ཉུལ（PP.224，446，和M.T.0257，0380）。第205页有一个例子。该处有一个词叫སོ་རྫུ་ཉུལ（这个词也见于M.T ägh0439），即“秘密化装巡逻”，这个巡逻小组外出几乎一年，走过很长的路程。如果སྤ་ས（P.437和M.T.α.iii0067）这个词的意思是侦探，那么它就是较早时从Prakrit方言（古印度中部及北部的方言，因为它见于佉卢文文书〈Spasa〉）。

在全体民众中讲授兵法是很自然的。在吐蕃与唐朝之间进行的长期与剧烈的战争期间（更不必说与其它政权的战争了），一定发展了他们的战略战术思想。拉萨碑铭中记载，路恭将军熟谙“战神之兵法”。《吐蕃编年史》中一年又一

年地记载着的战争，以及一个文书中记载的吐蕃与大唐、朱古、南诏等的战争中所取得的巨大胜利，一定教育了吐蕃武士，促使他们得以估价各种人的战斗能力，正如上边所引的一节提到的。然而在新疆文书中没有重要的军事事件的资料；能够见到的小事件不过是抓人（PP.273，435），远征朱古，无端袭击噶达城(ཀ་དཀ)，吉尔吉斯人攻击甘肃的一伙官员。我们有一件作战命令的残片，是发给派到敌占区进行敌对活动的人们，或者与敌人遭遇可能被抓住的人们的。

当然，在文书中还记载着一些涉及个人的事务，诸如购物、借贷、合法协议、处罚、抱怨口粮不足、求见、友好谈话、死亡等等。与上边所谈的话题一起，这些问题也出现于先前的各节之中。我们还可以在伢表前加上与这些及其它更为普通的话题有关的证明文件。对有着比较古老文明的新疆城市和王国的居民来说，吐蕃侵略者，即与先前的征服者——匈奴人挹怛人和突厥人比较起来，似乎显得更粗野些。吐蕃人从他们最初的未开化状态取得第一个进展，贵族们开始用唐朝丝绸代替他们本地的手工织品（土布）以来，实际还不到一个世纪。正如我们在本书第一卷（P．243注5）中所提出的，在把吐蕃兵比做牛的化身这一比喻中，很可能怀有某种恶意。斯坦因在戍堡中曾掘出一具仍散发着强烈气味的尸体（《西域》，PP.459—60）。在无垢光（Vimala-probhā）的预言中，就曾悲叹过吐蕃第一次入侵和阗时对佛教神殿的蹂躏。可是这些开化较晚的人就住在象大唐帝国这样伟大文明帝国的附近，他们对于文明并不是愚钝无知，或不能接受的。他们很快就开始致力于文学及其它文化事业，发展起社会礼仪。唐朝游人描写匈奴、挹怛和突厥的军营说，

它们都显得非常豪华，吐蕃宫廷肯定也是如此。我们在卷一（P.275）曾引述过一段，它在说明吐蕃王国的繁荣昌盛上是颇有说服力的："善良和仁慈的统治"、"五部国法"、"五种公正的赏罚"、"平安无事的边境，征服外域"，"神法和人法昌盛"等。在新疆，不管吐蕃的军事人员还是各类文职人员中都广泛应用书信。在两种情况中，书信来往似乎都带有态度和言辞文雅的特点。可是这些问题并非专门军事方面的，在别的方面已举例说明过了。

（文中所引的页码均见于本译文所载的原书）

（译自《新疆发现的吐蕃文书》卷二，P.417—431）

有关公元751年以前中亚史的藏文史料概述*

乌瑞 著　　荣新江 译

1.由于地理上的隔绝，处于中国、印度和中亚几大帝国中间的西藏高原直到公元七世纪仍然是独立的游牧民族和较小部落联盟的聚集地，后者只是缓慢地逐渐联合成为较大的联盟，而这个高原上的政治统一则是从公元六世纪末到670年方才实现的。那时，位于中部西藏东南部雅隆河谷的诸王首先逐个征服了穹波川（即雅鲁藏布江上游）流域的吐蕃诸部，接着又征服了高原北、西、东北部的非吐蕃部落联盟。这样，在一个半世纪里，吐蕃帝国发展成一个在中亚史上扮演重要角色的强大势力，而它的历史的、宗教的官方文献也随着帝国的兴起一道发展起来。我们可以从这些著作中找到许多有关中亚史的有价值的记载。

2.到目前为止，有关中亚的藏文史料只有托玛斯（F·W·Thomas）在半个世纪前先以《有关西域的藏文文书》（原文直译当作《关于中国突厥斯坦的藏文文书》——译者）为题发表的一系列文章、[1]后以《有关西域的藏文文献和文书》[2]为名刊布的四卷增订版中加以处理和刊布。在他

的这两种版本和著述中，一方面，托玛斯首次把从麻札塔格、哈达里克、米兰和敦煌发现的相当一部分古藏文文书刊布出来，并从语言学和历史学的角度作了注释、翻译以及词典学的安排；另一方面，他还译注了从大藏经和十四至十七世纪的藏文史籍中摘出的有关中亚史的许多片断。

托玛斯的著作除了提供了一个相当可观的史料集外，同时在吐蕃语言和历史的研究上也是首开其端的。虽然他不可能不犯开拓者所不可避免的错误，并且不免时而在这里时而在那里甚至还犯有方法学上的错误，但他对卷子的绝大部分翻译和部分历史、地理的解释仍然站得住脚跟。因此，他的著作今后在很长时间里也仍将被藏学家当作手册来使用。

然而，人们在为计划中的收集中亚史料而选择处理藏文材料时，只能部分地依靠托玛斯的著作，其原因如下：

（1）大约托玛斯所利用的一半材料在原则上将被目前所计划的史料集排除，因为托玛斯的著作涉及的时间和地域远比新史料集广泛的多。〔参看注•〕

（2）与此同时，人们必须把许多或被托玛斯所摒弃或在他那个时代还根本不知道的史料包括到新史料集中来。

（3）这些史料必须在原则上审慎地加以精心选择，目前这在绝大多数情况下确实是可以实现的，而在托玛斯的时代是不可能的。

因为中亚新史料集必须在许多方面区别于托玛斯的著作，所以，首要的任务就是要通盘考虑有关本课题的藏文史料和史料片断以及它们的刊布、翻译和校勘问题。但是，这在一篇演讲的框架之内是不可能办到的，因此，我必须把我的主题限制在只讲古藏文史料，也就是七至十世纪间写的史

料，甚至对于这些史料，我也只能就其中最重要的细目给以详尽的描述，而其它则仅作一概述，[3]我只在阐明某些问题时才例外地讨论一下细节。

3.在现存的七至九世纪古藏文文献中，官私文书为我们提供了最可靠的史料，因为它们大部分记载的是同时代或稍早的事件和状况。

很遗憾，这类性质的文书，即中部西藏、塔里木盆地与敦煌发现的法律文书[4]、诏书[5]、碑铭[6]和塔里木盆地与敦煌发现的各种杂文书、记录、书札[7]——除官方编年史的残卷外——基本上不属于我们所计划要编的史料集的范围之内。实际上，它们大都源出于八世纪后半期和九世纪前半期，而且其中没有包含任何与早期中亚历史事件相关的直接材料。〔但要参看注•〕

尽管如此，我们不妨在几件文书中找一找例外。于阗王国的行政机构在吐蕃占领下仍然掌握在当地各级部门的手中，这样，这个王国的早期制度也就保存下来了，因此，我们可以从麻札塔格发现的几件藏文文书中得到关于于阗早期政权结构很有价值的材料[8]。另一些在麻札塔格、哈达里克和米兰发现的文书则从研究古代于阗和楼兰的历史地理角度说很有价值，有的保存着早期伊兰语的名称[9]。在赤松德赞（755—79?）赞普的信札中发现的印度和中亚各国国名表，尽管草成于怛逻斯战役二、三十年以后，但对于751年以前的中亚历史地理也是十分重要的[10]。

4.一些官方编年史代表着特殊的一批古藏文官方文献，同时也是特殊的史学著作，吐蕃帝国和各个政治单位日常生活中的大事在其中都逐年加以记载，它们写成的目的不是

为了作政治和思想上的宣传，而首先是要为政府和行政当局提供有关诏令的颁布、兵士的募集、外交和政治事件的情况，同时也提供了年代学的日期，这样，它们就代表着很长一段时间的确凿史料。

在所有古藏文编年史中，只有两部的部分残卷在敦煌重见天日，但在吐蕃统治下，吐谷浑可汗编年史残缺过甚的残卷中，并没有什么有关中亚的材料，因此，它对于我们计划的史料集没有什么重要的意义[11]。

而比较重要的是吐蕃帝国的《王朝编年史》，其记载是随着七世纪前半或五十年代中结合行政机构建置而开始的。当时，一方面直到649/50年的吐蕃历史还只是基于流传下来的传说并就晚近时代的回忆写成的一个导言式的历史；另一方面，墀芒伦芒赞（从650/51年起）赞普在位最初几年的情况是以实录的方式记载下来，随后逐年增补新的报道。

这些重要的《王朝编年史》保留下来的残卷部分是年代稍后的两个写本，两者都是按年代顺序摘抄而成的，这些摘要本是为了实用的目的，而且，据我的考查，其间没有任何窜改的迹象。629（？）—747/748和755/756—763/764年间的记载保存下来，其中四年（743/744—747/748年）的有关记载见于两个写本[12]。

从这些现存的《王朝编年史》抄录副本中，可以找到一些675—760年间吐蕃和中亚诸王国外交和战争关系的有价值的材料。

在七世纪最后二十五年中，我们特别可以得到有关突厥之境和突厥统治者统叶护可汗（Ton ya-bgo kha-gan<突厥文Ton yabru qaran）的记载，据此，我们可以了解

以下情形：在675年夏季，“〔大〕论〔噶尔〕赞悉若（董布）至突厥境之Ltang-yo地方。”676/677年冬，“论赞悉若率军前往突厥之境。”686年夏，“〔大〕论〔噶尔〕钦陵赞婆率军远征突厥之境，故此停留在境外。”此后不久，687年夏，“论钦陵率军前往突厥固山之境。”而且就在689年夏，“大论钦陵自突厥之境还。”694/695年冬和699/700年冬都有“统叶护可汗来〔向赞普〕致礼。”旋即于700年夏，“送统叶护可汗还突厥之境。”

几乎从同一时间（662—705年）起，汉文史料也记载了吐蕃人与西突厥部的联盟和吐蕃人及其联盟者西突厥人在塔里木盆地和拔汗那的军事征服。在此，我们不能同意托玛斯的观点，把“突厥之境”局限在古城和吐鲁番周围，但是，如果我们赞同李盖蒂的意见，我们就必须从这个词的广义上去理解，把突厥之境当作西突厥人的国土。其实，突厥之境不仅可以指天山南北“十姓”的聚集地，而且还可以指塔里木盆地、拔汗那，甚至吐火罗斯坦和犍陀罗。另外，“突厥固山之境”的意思也很难说指古城和吐鲁番地区，而应象佐藤长和哈马塔所提出的那样，指龟兹或先在犍陀罗和乌苌地区，由突厥Sahi王朝统治的原贵霜诸国。最后，根据伯戴克强有力的论证，统叶护可汗可以比定为阿史那俀子，他是准噶尔地区的西突厥咄陆部首领，曾被吐蕃封为十姓可汗，但在694年惨败于唐朝，后来，由于吐蕃的帮助，阿史那俀子在700年以后一度时间内还在拔汗那掌权，因此，公元700年时的藏文材料中的突厥之境完全可以比定为拔汗那〔13〕。

七世纪末，也提到了粟特人，即694年夏，“噶尔·达古为粟特人俘去。”在此不十分清楚的是，这里所说的粟特

人是新疆地区的移居地中的呢，还是粟格底亚那的粟特人。但这段记载对我来说决不象霍夫曼所判断的那样迷离难解，实际上，据霍夫曼的看法，如果要是新疆地区一个小聚落中的粟特人的话，他们势必要冒俘虏吐蕃大臣的风险，因为当时正是吐蕃势力强盛的时期。与霍夫曼恰恰相反，我认为此事并非全无可能。吐蕃在692年已经丧失了塔里木盆地的统治权，并且，他们想从唐朝手中再度占领这些国家的企图也正好是在694年春天被粉碎的，正如克里雅施托尔内正确设想的那样，新疆地区的粟特人极可能是汉人的盟友。然而，由于当时吐蕃人的势力范围一直扩展到拔汗那，所以，最后有可能甚至与索格底亚那城邦诸国发生直接冲突[14]。

从八世纪前半和中叶起，《王朝编年史》提供了一些吐蕃和当时位于其西的“上部地区”交往的记载。首先是帕米尔一带的诸王国。据记载，721年夏，“上部地区大批使者来〔向赞普〕致礼。”737/738年，“论结桑率军至小勃律国，冬〔赞普〕牙帐住于札马，小勃律王败，到牙帐致礼。”740年夏，“墀玛类公主下嫁小勃律王。”745年夏，“唐将马将军率军及གོག་ཡུལ་之བྱིམ་པོ་(？)来攻”，不久，在747年夏，“唐之བྱིམ་པོ་(？)至གོག་ཡུལ，小勃律与གོག་失陷。”但形势很快转变，就在756/757年，“黑བན་འཇག་、གོག་和识匿ཤིག་ཉིག་等上部地区诸国使臣来〔向赞普〕致礼。巴郭·那东与介·囊赞奉命报聘。”760年，又有“上部地区使臣来〔向赞普〕致礼。”

这些事件大部分在汉文史籍中也有记载，所以，有关的许多国家可以很容易地比定。关于小勃律，后来的史家对它并不陌生，劳费尔早已指出，它可以比定为汉文的“小勃律”和阿拉伯史料中的Belūr，即吉尔吉特，古布露沙国。

他的观点现在可以从《王朝编年史》和汉文史料的相符上得到更有力的证据。识匿被托玛斯比定为帕米尔地区的舒格南，藏文名称和汉文“识匿”和“尸弃尼”在语音上的相符合给这种比定提供了论据。བན་འཇག་或许可以比定为今天吉尔吉特河口印度河地区的本吉བན་འཇག。只有ཀིག་ཡུལ་/གོག་ཡུམ་/གོག的地点很难找到。但是，关于它们的详细探讨在此必须从略[15]。

《王朝编年史》还包括一些吐蕃与大食（阿拉伯）和西突厥突骑施交往的资料。据此，732年夏，“汉使李卿及大食、突骑施使均到吐蕃王廷〔向赞普〕致礼。”734年夏，“卓玛类公主下嫁突骑施可汗。”最后，744年夏，“汉使张员外与突骑施使者来〔向赞普〕致礼。”有关吐蕃和突骑施及大食的持久联盟以及突骑施苏禄可汗（717—737年）和吐蕃公主联姻的记载，都和汉文史籍相吻合[16]。

从大约八世纪二十到四十年代起，有两次吐蕃人进攻突厥之境的记载还应在此一提，即729/730年末，“率军自突厥之境还”，和736年夏，“烛龙莽布支弃仲率军攻突厥之境。”这里的突厥之境到底意指那些国家很难作出确切的论证，或许我们在此所要研究的仍然是塔里木盆地。与之相对应的汉文史料表明，717年和727年曾有吐蕃和突骑施对此地的联合军事进攻。无论如何，我们在此所要考虑的只可能是原来西突厥帝国内的各地，因为根据我们现有的知识，吐蕃人从未和东突厥作战[17]。

5.除了两件编年著作外，还有其他一些古藏文历史著作保存在敦煌，这些著作有些是完整的，有些是残缺不全的。

其中无疑以古藏文的《大事记》最重要。其相当大的一

部分现在还可得利用。其中记载了从传说中的止贡赞普薨逝以后到八世纪末的吐蕃史，这部《大事记》是由传说、大论系谱、传记、赛歌、某些赞普政绩、国家行礼时的颂辞、唇枪舌战的对话等等不同性质的原文组成的。

《大事记》的编辑在敦煌一直延续到九世纪中叶，根据《大事记》本身固有的特征和编者作为直接史料所引用的早期史籍的片断（见注[24]），可以十分准确地指出编者在编辑时的加工之处。编者首先是根据赞普世系来安排一个一个的单项，而不考虑一个统治期中的年代顺序，结果，他们也就不得不把两位君主在位时所发生的事件的叙述割裂成两部分，而且也就不得不调整原先的句子使之适合新的段落。很可能大论系谱最后一些名字就由此而来。此外，这部古藏文《大事记》是一件早期历史著作一部分内容的可靠抄本。当然，对于它的每一部分，必须在其时间、写作意图和史料价值方面分别加以验证[18]。

在古藏文《大事记》有关中亚的段落中，我想首先探讨在所谓森波杰传中出现的“突厥之境”一名。此传是稍后的古藏文艺术散文体的有意加工的著作，它描述了岩波（今拉萨北）王子森波杰墀邦松，别名古止森波杰的灭亡和他的领地在六——七世纪被合并入吐蕃王国的情况[19]。这里，我们在描述打击森波杰的军队的一段文字末尾，读到下面这节插在里面的诗歌，它最后根源可能来源于一个早期的历史和民俗学著作：

河水高涨，拍击着岸壁，
挣脱阻拦，泛滥出去。
宇那城堡被摧毁，

古止森波杰被推翻，

芒波杰孙波遁向突厥之地[20]。

芒波杰孙波王子之逃往突厥之地在多大程度上符合史实现在还很难判断，在这件事上，很可能突厥之境并不意味着真正的突厥领域，而只是不为人知的遥远的北方地区而矣。

另外，古藏文《大事记》有关中亚的记载还包括关于帝国的扩张或赤都松（676—704）赤德祖赞（704—754）和赤松德赞赞普统治时期的战绩。虽然我们已经了解了关于赞普和吐蕃军队的兴盛情况，但这些资料的真实性从其本质上说是不容置疑的，因为它们直接或间接地为其它史料所证明。

我只能给出有关段落的译文，据记载赤都松赞普时，“周边诸国，即突厥(应指西突厥)控制下诸国及其他〔民族〕称臣纳贡。”同一赞普时期，“又有许多上部地区，即小勃律、ཀོག་等及南部地区（喜玛拉雅诸国）成为蕃属。”在727年占领汉城瓜州的记载中，对此城在国际贸易中的重要性有如下描述：“时，唐朝势力极盛；北部所有突厥人皆臣服〔于唐〕，而且直到大食（阿拉伯地区）均属唐朝范围，故唐之财物转输上部地区而集于瓜州，且均为吐蕃人缴获并牢牢掌握，甚至黔首臣民均得许多唐人上好丝绸。”关于上部地区这个概念和地理位置，以下两段材料尽管已是八世纪六十年代和790年的事情，但还是很有意思的：“章杰札勒色率军攻上部地区，经慕雍决战，河谷地区至农廓诸王皆为臣属。……没庐·赤苏仁谢率军攻上部地区，不久于阗称臣纳贡”[21]。

除了古藏文《大事记》外，还有另一个只有五页的简编值得一提，它记载了禅宗教派中的五位法师的生活和事迹，

这或许是有关教会史的藏文文献的鼻祖。此文大概是黄河上游地区一个不知名的人根据藏文史料编成的，但在结论部分中有关前三个法师的记载可以追寻到汉文史料，这样，这部分可以找到汉文的史源，其中十分简单地记载的主要是约八世纪前半大概在龟兹的一个印度和尚阿典雅叶的活动和圆寂，并且用安西指龟兹，其王都带有龟兹王的称号[22]。

余下的古藏文历史著作，即所谓敦煌本《赞普世系》[23]、敦煌本《大事记》残片[24]和吐蕃先史概述[25]，其中都没有中亚史料。

6.正式的古藏文史籍只是零星地记载到中亚，而六部从其他语言（或至少是根据外文原著）翻译的著作则全部探讨一个中亚王国的历史，即于阗史，其中包括它的佛教史。

这六部著作中的五部是采取佛或于阗佛教圣者所说预言（授记、悬记）的形式写成的，正因为如此，它们才被收入大藏经《甘珠尔》和《丹珠尔》而为我们保存下来，它们的名字如下：（1）《无垢光佛请问经》，（2）《牛头山授记》，（3）《阿罗汉僧伽伐弹那授记》，（4）《于阗国阿罗汉授记》（托玛斯误名为《于阗国授记》），（5）《于阗国授记》（托玛斯误名为《于阗国编年史》）[26]。

所有这些书都是古藏文使用时期或稍后被译为藏文的，最后两部也可以说是用藏文编成的。前三部书的译本在800年或更确切讲在812年已经存在了，因为它们注录在贝则和南喀恩布编的《兑塘丹迦宫大藏经目录》中[27]。第四部著作《于阗国阿罗汉授记》——托玛斯认为是用藏文编纂而成，但伯希和却认为是从于阗塞语转译的——除大藏经中的本子外，我们还在敦煌发现三个藏文卷子和一个相近的汉文卷

子，后者是由管·法成（770—约858年）从藏文译成汉文的[28]。因此，此书的藏文本不会晚于858年。最后，根据托玛斯的假设，《于阗国授记》是1046年在于阗用藏文编纂而成的，而恩默瑞克则把其年代定为890年或902年[29]。据我的看法，没有理由排除此书有一个于阗塞语原著的可能，无论如何，其词汇的非印度来源而是于阗塞语的语音形式表明[30]，于阗塞语资料可能是藏文本的直接来源，因此，藏文本可能最晚出自十一世纪。

除五部预言性的著作外，还有一部名为《于阗国教法史》的有关教会的著作保存了下来，但它不是在大藏经中，而是在一件敦煌残卷中发现的。此书的编者是于阗某寺的一位住持，其名字只能据语音拼作morgubdeşil，他采用了一些不为我们所知的史料[31]。

在此不可能也没有必要介绍五部预言著作和《于阗国教法史》的丰富内容及其涉及的哲学、地理和历史问题，并列举讨论这些著作中有关问题的许多论著，对于非藏学家也很知名的托玛斯的导言和译文（见注[26]）对这些问题作了很好的阐述，但托玛斯的许多观点已经受到反驳和校正[32]。

值得庆幸的是，我们可以指望我们不久就可以利用恩默瑞克所新加工的有关于阗史的全部著作的合集了，恩默瑞克已经刊布了《于阗国授记》的校勘本的新译本以及《于阗国教法史》的刊本，并附有专有名词索引和词汇索引（见注[25]和[29]），还预告了正在整理另外两种文献的原本。

到目前为止，在刊本和词汇编纂上，恩默瑞克已刊的著作水平最高，并在文献的解释上也取得了相当的进步。但仍有一些段落的解说还有待于改进，特别是我们有原件可供参

考的段落[33]。

举一个例子，即复合词ཤེལ་ཆུ་/ཤེལ་ཆུ་和它的敬语形式ཤེལ་ཆབ的翻译以及相关的地理问题。石泰安已经部分地对此作了论辩："恩默瑞克博士在各处都把ཤེལ་ཆུ་译为'河'，而未考虑'结晶的'这个附加形容词意的全部，它或许隐喻着'纯'的意思，但人们可以反问，是否此词是一种不言而喻地对人们在这条河中找到的于阗白玉的描写……ཤེལ一词含义可能就是玉[34]"。

石泰安无疑提供了此词的正确翻译，可是没有意识到在非藏文史料以及现在当地语言中，于阗的主河道或主要的一些河流都叫作"宝石之河"、"玉河"或相类似的名字[35]。先古典和古典时代的一些梵文文献提到一条河，名为"〔宝〕石之河"，据《风神往世书》，它流于缚刍河（阿姆河）和徙多河（塔里木河）之间[36]。疏勒出身的慧琳（八、九世纪）称于阗牛头山山口的河为"玉河"[37]。还有不列颠博物馆编号Or.8212（162）九、十世纪的于阗塞语卷子中有"宝石之河"的名称[38]。更详细的情况是高居海的材料，他在938—943年间作为后晋的使臣在于阗呆了很长一段时间，并留下关于这个王国的详细风土记载，他把玉陇哈什河、英吉达利雅和哈喇哈什河分别称作白玉河、绿玉河和乌玉河[39]。白玉河和乌玉河可以确切地比定为现代维吾尔语的Yurunk Qaš yul、yürüug Qaš和Xara Qaš yul、Qara Qaš两名，后者也分别意为"白玉河"和"黑玉河"[40]。这样，毫无疑问，藏文的ཤེལ་ཆུ་/ཤེལ་ཆུ་及其敬语形式ཤེལ་ཆབ也意为"玉河"，并且，它既是隐喻的名称，又是专有名词，至少还是于阗主河或主要一些河流的雅名。

然而，要得到更确切的地理情况，我们不得不回到我们正在谈论的这些原文。遗憾的是，在藏文原著中，只有恩默瑞克刊布的《于阗国授记》和《于阗国教法史》以及托玛斯刊布的麻札塔格文书，我才能利用其藏文原文。除此之外，我还要提到藏文的《日藏经》和《牛头山授记》的一些段落，它们是恩默瑞克教授从拉萨和北京版《甘珠尔》中捡出并热心提供给我的。根据这些史料和史料片断，我们可以探讨以下事实：

（1）在最早的著作中，哈喇哈什河是以瞿摩帝或瞿摩一名出现的，《日藏经》（一部佛教著作，其中没有特别提到于阗）对瞿摩娑罗乾陀塔有如下描述：“佉沙（kha-sa）国之地乳(于阗)地方瞿摩帝河岸上牛头山边近河岸侧[41]”。另外，在《牛头山授记》中，在对瞿摩娑罗乾陀塔位置的描述和对在四种场合下此名含意的解释的地方，我们发现了相类似的语句“瞿摩河岸”[42]。在这篇授记中，还提到另一条名叫“ཤ河”的河流，佛陀曾使淹没于阗的湖水注入其中，此河很可能即托玛斯比定的玉陇哈什河[43]。

（2）在稍晚的书中，“瞿摩”一名只在《于阗国授记》引言部分求得一证，它的正式拼写法为Mgo-ma，即便在此时，它还是和玉河并列出现：“在瞿摩玉河岸边”[44]。

（3）除了这个段落外，ཤེལ་ཆུ་/ཤེལ་ཆུ་和ཤེལ་ཆབ་还分别出现在《于阗国授记》和《于阗国教法史》中，如果我们现在对相关的段落加以考查的话，首先必须明了下面这些段落中的“于阗玉河上游”，“于阗玉河下游”，“玉河上游”、“玉河下游”，“玉河上下游”，“玉河中游”，“小玉河”[45]。其中，我们一眼就可以把“小玉河”这个词组区

分出来，因为它显然是指与其它不同的另一条河。另外，上下文相平行的段落表明，“于阗玉河”和“玉河”也并不是分别指不同的名称，这样，剩下的问题就是如何理解河之“上”、“下”和“中部”的问题了。根据托玛斯的解释，我们遇到的是“东河”、“西河”和“两河之间地”，可是，石泰安建议把最后一个词组解释为“中河”[46]。然而，དབུས་一字不表示“中间的地、中间地区”，而且也不是一个形容词，因此，我们只能把ཤེལ་ཆུ་དབུས་译为“玉河中游（即中段）”。因为文献中“玉河中游”是和“于阗玉河下游”及“玉河上游”并列出现的[47]，而后面两个词组只能指同一条河的下段和上段，这样，在两种史料中，所有提到的两条河都是以“玉河”的名字出现的，即一称为“小玉河”，一称为“玉河”别名“于阗玉河”。藏文的ཞ་ཐེན་从语源学上来讲，好象和塞语的Hvatāna>Hvaṃ，尼雅俗语的khotana，梵文的Gostaṇa/Gaustana，汉文的“于阗”等词没有关系，不是指于阗王国，而仅仅是指于阗城及其附近地区[48]。《于阗国授记》和《于阗国教法史》还表明，玉河流经于阗的城堡旁和Dnar-ldna地区[49]。根据938—943年高居海的确切地理报告和斯坦因的挖掘，我们知道，至少在十世纪中叶以前，于阗都城不在今天和田城的位置上，而在更西一点的今约特干地区[50]。由此，我们必然得出结论：上面考查的两种文献中的“玉河”指哈喇哈什河，“小玉河”指英吉达利亚，是哈喇哈什河的一条支流。

（4）吐蕃占领于阗时（九世纪前半）的一件藏文文书中也有ཤེལ་ཆབ་འོག་མ，ཤེལ་ཆབ་གོང་མ和ཤེལ་ཆབ་དབུས།这些词组，因为这件文书列举了防军兵将的名单，所以，毫无疑问，ཤེལ་ཆབ་

在此不再是一个隐喻的名称，而是一个明确的专有名词了。在其它两件文书里，我们又找到了地名ཤོ་ཙང་འགྲམ，它是《牛头山授记》中的河名ཤོ་ཙང་པོ་和普通名词འགྲམ་“岸”构成的一个复合词[51]。

把有关于阗主要河流的名称的藏文和非藏文材料按年代顺序概括起来，我们可以得出以下结论：最初的哈喇哈什河称作瞿摩帝或瞿摩，而玉陇哈什河则与之不同，称作ཤོ河。大约七或八世纪，具有修饰意味的“宝石之河”、“玉水”、“玉河”取代了瞿摩一名，前者很可能源于此词的梵文名Śailodā“〔宝〕石之水”。至迟在八世纪末叶，“宝石之水，玉水、玉河”一名完全取代了哈喇哈什的古名，与之同时，哈喇哈什的支流英吉达利雅也得到“小玉河”之称。最后，在大约九——十世纪之交，“玉石之水、玉河”之名又扩及玉陇哈什河，同时，三条“玉河”又通过乌、绿、白三种颜色来相互区别（汉文写玉河，突厥文Qara Qaš；汉文绿玉河，相当于英吉达利雅；汉文白玉河，突厥文Yürung Qaš）。

然而，我们决不能忘记贝利教授已经指出的，就是玉这种于阗的重要输出物在十世纪不仅仅在河的名称上，而且在国名中，甚至在汉族政权对此国的封号中所扮演的重要角色，这可以从下面这些名称中看到：于阗塞语“瞿萨旦那国、宝石之国”（位置格）；汉语“大宝于阗国”；梵文Ratnapadajana-“宝石之国”[52]。

现在，人们会问，于阗河名的变化、国名的称谓和汉族政权对此国的封号是否最终反映着八——十世纪于阗玉的输出达到了新的高潮呢！

7.除了关于于阗史的著作外，我们还应提一下地理文书，它也来源于其他文字，即回鹘文。这件文书和敦煌其它卷子很相象，名为《北方若干国君之王统叙记》，它记载了八世纪后半期草原游牧部落和部落联盟的情况，但也包括较早的事件和地理形态的材料，它描绘了从朝鲜和南西伯利亚直到天山山脉的广阔地区，所以它只是部分地和我们计划收集的史料范围中的那些国家有直接关系，尽管如此，它对于中亚史还是十分重要的，遗憾的是，对于这份独一无二但又很难翻译的材料，只是刚刚开始进行语言和历史学的研究[53]。

8.大部分保存下来的古藏文文献，既不是碑铭和文书，也不是史地论著，而是宗教和哲学性质的佛教文献。这些著作大部分是译文，我们只是在其中偶而找到一些藏文原著，然而，这些原著的某些篇章甚至是可以当作基本的历史文书看待的，例如，823年成书的《圣光寺奉献给和约的祷辞合集》[54]，或赤松德赞（756—79?）赞普为一本关于因明的书写的序言，其中这位赞普试图使上升为国教的佛教和具有强大势力的旧有宗教信仰相互妥协[55]。

然而，除了上面已经探讨的关于于阗的预言性著作和《日藏经》及《月藏经》的相关段落外，到目前为止，在古藏文佛教文献中，只有一部文献已为人知，其中可以找到751年以前的中亚史料。此卷是《阿毗达磨经》的节本，保存在敦煌，十年前，麦克唐纳女士发表并注释了这个《阿毗达磨经》卷的很小一部分，此卷描述了源于阿那婆答多池的四条世界大河。

在这里插入了所谓《天下四国王名表》最早的藏文抄

本[56]。在此，我只能就此《王名表》的有关部分翻译如下：“治理东方〔中〕国之王，‘人主’：中国王……治理南方摩伽陀国之王，‘象王’：印度王；……西方狮子国众商人之王：‘冲’格萨尔……北方某地（？）王为众骏马之主或‘马主’：大食（〔中亚〕阿拉伯）与〔西〕突厥（王及东突厥部[57]”。这个《王名表》抄本的史料来源还没有得到满意地澄清，但它无疑描述了怛逻斯战役之前亚洲的状况[58]。

因为有争论的冲·格萨尔一词首次在此得到印证，所以这个《王名表》对于中亚史具有特殊的意义，冲·格萨尔作为一个真实的历史人物，即于阗王尉迟僧伽罗摩（大约八世纪中叶）的岳父出现在《于阗国授记》中[59]。除此之外，它还出现在《天下四国王名表》的一个较晚的抄本中，并用较晚的表音法写作ཁྲོམ་གེ་སེར,此名常常是作为北方（？）王的名字，有时以复合的形式出现，作“突厥格萨尔”，但却嵌入与本意非常不同的历史和年代的上下文中[60]。最后，此词又变成“岭国（位于东藏）的格萨尔”和“赡部洲的格萨尔”。这样，它又变成藏文“史诗”中英雄的名字，同时也是战神的名字。人们早已认识到冲·格萨尔一名可以通过东伊兰语和希腊语的中介，追溯到拉丁语的Roma（罗马）和Caesar（恺撒），然而，长期以来，一方面《于阗国授记》中的冲·格萨尔王是谁，另一方面罗马（拜占庭）皇帝如何变成北方王和晚期《王名表》抄本的突厥格萨尔这两方面的问题一直只有推测之说而没有实际解决[61]。

第一个问题最近已经解决了，洪巴赫和哈马塔各自独立地根据古钱学的证据和汉文文献指出，犍陀罗的第二突厥

Ṣāhi王朝的一个统治者（738—745）带有Fromo kesaro，（汉文拂林罽婆之名），而且是在他诞生时，为了祝贺718年拜占庭人大胜阿拉伯人时在位的东罗马皇帝而得到这个称号的。根据这个称号以及年代学上的符合，完全可以把这个犍陀罗的Fromo Kesaro比定为《于阗国授记》中的冲·格萨尔[62]。

《阿毗达磨经》节本中的《王名表》早期抄本对于第二个问题，即晚期抄本中的冲·格萨尔问题也具有重要的乃至决定性的意义。我们与其把意为“西方狮子国众商人之王”的冲·格萨尔理解为犍陀罗的君主，毋宁理解为拜占廷皇帝，因为后者的商人在一——六世纪活跃在远到印度港口的地区，这样，早期的那种假设，即位于北方的ཁྲོམ་གེ་སར་指为实际的西方的罗马（拜占廷）皇帝的观点就得到了支持，甚至可以看成定论[63]。

9.不仅古代吐蕃的佛教徒发展了庞大的翻泽文献和较少的原著，而且吐蕃佛教占统治地位以前的宗教徒也留下了他们自己的宗教文献，即礼仪文书和占卜书。这里，甚至用概述的形式来探讨佛教之前的宗教和后来的苯教之间的不同和关系也是不合适的，但有一点必须注意，就是最近以来，一些学者已经具有这种认识——认为尽管苯教中的相当部分内容来源于先佛教的宗教，但是，两者在基本上是不同的[64]。

在先佛教文献中也有一些关于中亚的资料，如果我们不考虑那些有关礼仪的轮唱歌[65]和占卜书中的诗歌[66]，其中只是偶尔提到突厥或回鹘而没有什么历史内容[67]，那么，我们只能给出两段材料。

一件礼仪书的片断描述了人世间并告诉我们“伟大的突

厥人”的出现和它们分裂为东西突厥的情况，遗憾的是卷子在此处断掉了，因为这个片断只是在很小的程度上与中亚本身有关，而且对它的评述将使我们离题太远，所以，我们在此只能略而不谈，尤其这个片断的全译和摘译已在好几处发表过[68]。

在《诸邦名表》写本中也可以找到有趣的材料，此表插在一些性质非常不同的卷子中，它大体上是列举原始西藏的一些邦国、城堡和统治者等等名号——有时是自成一体，有时却是分散着的[69]。在敦煌一件占卜书中有一件这样的写本，它对第十二个邦作了如下描述：“于强喀那杰（北方八部？）（བྱང་ཀའ་རྣམ་བརྒྱད）国中碎叶城（ཕྱུ་ལ་ལ་ཞིག）内，突厥之神为约田如（yol-tan〔或t‘e’n〕-re’），王为俟斤与达干，论（大臣）为突骑施（ཚལ་ཏང）与阿摩支（ཨ་ཞ་ཙ）仆人为那周（ནག་ཆུག）与阿摩支，马为哈尔巾（ཏལ་ཞུན）与托嘉玫（ཐོག་བུ་ཟད）”[70]。

这段材料可作如下解释：

（1）这里的国名是一个纯藏文的名称，其意为“北方八部”或“北方四部”。它的各种形式བྱང་ཀའ་རྣམ་བརྒྱད/བྱང་ཀ་རྣམ་བརྒྱད/བརྒྱད/བྱད ཁ་རྣམ(原文如此!) བརྒྱད་和བྱང་ཀ་ རྣམ་བཞི|为几个卷子所证明，此词在丧葬书和医经中特别易于看到，那里，它指的是最高天神指定的野牦牛的本土和狩猎牦牛、鹿和羚羊的场所[71]。这样，我们只能把它和旧史诗中西藏北部高原的名称联系起来，但在《诸邦名表》中，“北方八部”似乎不能设想为一个固定的区域，实际上，除了目前讨论的写本外，只是在第二个写本中相近的俗语中提到过它，在此，它也和塞如赤（ཞི་རེ་ཁྲི）王，论江如那（བྱང་རེ་ཀནག）和乌勒南巴

(ཏྲུ་ཞི་ངས་པ) 城堡有关。但在另一处，它们属于卓莫诺木松(འབྲོག་མོ་སྣམ་གསུམ，即草原的三部地区）和兑格塞莫（ཧྱཏྲི་ཞི་མོ）国[72]。

（2）在城堡名称的末尾，无疑是突厥语balïq“城”的正规藏文转写[73]，名称前半的现在这种形式无法解释，但是，因为卷子本身几次表明的字母重复现象，所以，可以把ཏྲུ་བའབ་ལིག纠正为ཏྲུབའ་ལིག或ཏྲུབ་ལིག，也就可以比定为碎叶城，据马合木·喀什噶里所说，此城位于八剌沙衮附近，但在他那个时代已经不存在了[74]。

（3）国神明确指为突厥或回鹘的神，其名ཡོལ་ཏང་རེ实际是卢尼突厥文yol täŋri“命运之神”的转写，这在敦煌发现的占卜书中也可以找到[75]。

（4）两王之一带有俟斤称号，又见于《北方若干国君之王统叙记》，即作为两姓拔悉密部的首领的称号，此称号可以比定为突厥文的hirkin-irkin/irkan[76]。

（5）另一个王的称号达干是著名的突厥权贵名tarqan的正规转写[77]。

（6）前一个论（大臣）的名字Dur-rgyus可以比定为其它藏文史料中的种族名“突骑施”，而其语源则是突厥文Türgis/Türgis[78]，用种族名来称论的名字这种用法是和这个表的体系相一致的，它大体上是用民族名来称呼各邦的诸论的[79]。

（7）但是，作为另一个论，同时又是第二个仆人的“名字”的ཨ་མ་ཅ，在其它藏文史料中与之对应的是ཨ་མ་ཅ་/ཨ་མ་ཆ/ཨམ་ཆ་/ཨ་མཆ，还对应于汉文“阿摩支”，于阗塞语āmāca-，梵文āmatya-，巴利文amacca-，这里都是作为一种

官称。在吐蕃占领新疆地区之前和占领时，曾把这个称号授与当地（于阗、高昌）几个王国的大臣，开始它甚至被唐朝皇帝用来赐给于阗和龟兹的国王[80]。

（8）用来指第一个仆人的ནག་དྲུག是一个藏文的复合词，意为“黑色的དྲུ་གུ”即“平民突厥或回鹘”，在这个复合形式中，突厥文qara budun“黑色的人，平民”可能与之相抵触，但这个假设是不严格的，因为藏文ནག་པོ་本身就有两层意思，即“黑的”和“平民的”。

(9) 关于马的名字，即ཏལ་ཅན和ཐོ་ཁྲལ་ཡ་ཚ་ད我们不能提出任何有把握的解释，ཏལ་ཅན最终可以和突厥及蒙古文的hala>ala“(马的)花斑的”相关，但其词尾很难说通。

现在，我们可以说，“北方八部”最早是史诗中吐蕃北部高原的名称，占卜书的编者借用它来指新疆和天山地区的突厥诸国。这种新解释是由下面两种情况引导出来的，一方面，对于吐蕃人，特别是八、九世纪敦煌的吐蕃人，北方的含义不再是吐蕃的北部高原而是突厥诸国的辖地；另一方面，这些占卜书和马有关，正如我们在敦煌有关马的文书中已经明确得知（见下文和注[84]）的那样，吐蕃人对天山地区突厥部落的马是极为欣赏的。

是否“北方八部”的含义指的就是真正的突厥部落的组织仍存在着问题，其实，它倒很可能是编者简单地把各种不同的突厥和西域的名称和官号放在这个表中来补充传统的子目标题。但是，尽管如此，这份《诸邦名表》中的一些材料，对于中亚史还是很重要的。

10.在现存的古藏文文献中，还保存着其它各种特殊的文书，对于历史研究，首要的是一些词汇表，例如802或814

年编成的《翻译名义大集》中就有一些梵文的政治和社会术语，并附有藏文对译词[81]。又如，另一个十世纪末或十一世纪初的梵——藏词汇表中的王名表，提供了有关十世纪吐蕃帝国瓦解以后统治吐蕃各地区的诸王们的最早证据[82]。其它性质的特殊卷子，如医药、马经、日历、九九歌等主要于吐蕃文化史十分重要。

作为中亚史料，一个很短的藏——汉语词汇表特别值得一提，它在一些中亚民族的藏文名称的解释上扮演着非常重要的角色，其中འ་ཞ་ = 退浑（吐谷浑），དྲུ་གུ = 回鹘，དྲུ་གུ་རྒྱལ་པོ་ = 回鹘王和འ་ཞ་རྗེ = 退浑王（吐谷浑王），这几条材料首次证明，从前把དྲུ་གུ་比定为吐谷浑的看法已经站不住脚了，藏文དྲུ་གུ直接或间接可以追溯到种族名Türk。此外，སོག་པོ་ = 胡（中亚人，粟特人）这条材料提供了一条最重要的证据，说明在现在以前不久变成对蒙古人的称呼的སོག་པོ一词的原义是指中亚的伊兰族居民，即如霍夫曼所提示的那样，指粟特人塞种人[83]。

在中亚，马的饲养是经济和军事生活中非常重要的一环。敦煌保存的一件马经残片丰富了我们关于中亚养马知识，在这个残卷中，先是几个吐蕃人和一个吐谷浑人就马的价值的一番评论，接着我们读到："葛逻禄马的检选：若它们具有三大三小，则是优种。若问何谓三大，答曰眼大、鼻孔大、胸大；若问何谓三小，答曰耳小、腰小、蹄关节小。"这段文字表明，在八——十世纪，人们也和今天一样，根据相同的外部特征来判断草原马的质量[84]。

最后，我还要提一下有关烧灼的一件医药文书中的材料，它对于中亚医疗史可能是重要的。文书的末尾，即题记

的前一点引起了我们的注意，它说：在上述情况下，“也可使用突厥的铁烙(ཐེར་ཐུག?)法。”[85]

然而，在此我们立刻可以提出一个问题，它关系到我们已经确定的主题和全部“中亚史料集”的范围，都有哪些史料段落就研究文化史而言将被收入这个集子呢？

11、我就此向全体会议和编辑部提出上面这个问题来结束我的讲演。以上我已试图提出全部记载715年以前中亚史的古藏文史料和史料片断，这些材料都是人所共知的，以上我也试图提示藏文史料的地位问题，甚至在不同地方探讨了细微问题，或许应该把归根到底也与中亚有关的段落加以叙述，但就目前说来，这些史料还不能证实其与中亚有关。确实，本文的最大缺陷是我未能深入探讨十世纪以后编成的历史、地理和百科全书式的著作以及佛教徒和苯教徒所编的宗教文献，我们知道，遗漏掉的一些早期史料中的许多记载保存在里面，但是要把这么丰富的文献所涉及的广阔问题浓缩进这篇论文是不可能的[86]。

注　释

• 我根据原计划，确定了这篇文章的主体，即把怛逻斯战役作为史料收集的年代上限。然而，本讨论会已决定把年代上推到公元五世纪，所以，根据我的年代界限应被排除于收集之外的藏文史料，我仍然把它们包括进来。这样塔里木盆地发现的官私文书和敦煌发现的几件文书以及一些诏令、碑版的片断等等都将包括在里面。

下面提到的许多敦煌卷子—即p.t 16.960.1038.1051.1060.1068.1136.1144.1286. 1287.1288.1290 ;Stein Ch. Xix004.9i37, 73iv3a+viiil, 73X4, 79viii7, 82iv, 8Six4和Or.8212(187)——以及《贤者喜宴》的木刻刊本都是我根据原件的缩微胶片和复印件加以引用的。

〔1〕《会刊》,1927年,51—85页,807—844页;1928年,63—98页,555—595页;1930年,47—94页,251—330页;1931年,807—836页;1933年,379—400页,537—568页;1934年,85—112页,249—282页,457—504页。

〔2〕伦敦,1935年,1951年,1955年,1963年。

〔3〕除托玛斯之外,大约四十年前,李盖蒂也独立地发表了一篇有关中亚和相关问题的藏文史料概述。见李盖蒂文:《柯罗士·乔玛文库》第一卷(1963)第76—103页。二十年后罗纳·塔斯又对它作了补充(《关于中亚历史的新藏文史料》,在匈牙利语言学会东方部会议上的发言1956年4月3日)。

〔4〕敦煌总共有五件较长的残卷保存了三个不同的律文,即狩猎律:p.t.1071和1072;狗咬赔偿律:p.t.1073;盗贼律:p.t.1075和Siten Ch.88vi(目录编号753)。到目前为止,只有最后一个卷子由托玛斯刊布并翻译出来,载《比较法律学杂志》第50卷,1935年—1936年,275—287页。

(5)两件赤松德赞(755—79?)的诏令和一件墀德松赞(804?—817)的诏令的全文保存在1545和1565年间完成的一部关于教会史的著作中,即第二代巴俄祖拉陈瓦的《贤者喜宴》中。见洛札寺所藏的木刻刊本JA章,108叶背—111叶背,128正—130背。图奇的刊本和译文:《吐蕃赞普陵墓考》,罗马,1950年,44—45页,95—104页。图版:钱德拉编《贤者喜宴》四,新德里,1962年,54—56页,64—65页。另一件墀德松赞在802年或更确切地说在814年颁布的诏

令，作为关于翻译理论的书《语合二章》的前言，保存在佛教大藏经《丹珠尔》中。西蒙逊的校刊本和译文，载《印度西藏研究》第1卷，乌普萨拉，1957年，238—243页。其年代，见注㉗征引的文献。

〔6〕在中部西藏总共有十四件碑铭和碑刻残片保存到现在，年代是从八世纪后半到九世纪前半。这些经常不断地受到损害的大部分铭文，可以根据十五世纪留下来的六件碑铭的抄件加以复原。同时还可以用十八世纪当地留下来的一个校订本加以校勘。刊本和译文有：布舍尔《会刊》新辑第12卷，1880年，535—538页；图版1—3；沃德尔《会刊》，1909年，923—952；1910年，1247—1282页；1911年，389—435；弗兰克，《印度人种学》第10卷，1909年，89—93页；第11卷，1910年，272—275；罗常培《唐五代西北方音》，上海，1933年，168—169页间的三帧图版；佐藤长《东洋史研究》第10卷第4号，1949年，1—45页；黎吉生《会刊》文献分册第15卷，1949年，45—64页；图版7；图奇《吐蕃赞普陵墓考》，14、16—18、36—39、43、69、87—95、104—108等页；图版3—5；黎吉生《拉萨古代历史碑铭及穆宗与彝泰赞普长庆会盟碑》，伦敦，1952年；同作者，《会刊》，1952年，133—154页；1953年，1—12页；图版1—2；1954年，157—173页及图版；李方桂《通报》第44卷，1956年，1—99页；佐藤长《古代西藏史研究》第2卷，京都，1959年，874—932页；黎吉生《会刊》，1964年，1—13页及图版；1969年，29—38页；山口瑞凤《东洋文库欧文纪要》第27卷，1969年，141—145页；黎吉生《会刊》，1972年，30—39页；1973年，12—20页。又参看黎吉生《藏学集刊》第4卷3期，1967年，5页。此外，我们还知道安得悦（和田以东）出土的7件藏文陶器文铭和敦煌发现的一些纸画和绢画上的藏文题记，其年代

是八世纪末到九世纪前半，大部分是宗教内容。刊本和译文有：巴纳特和弗兰克合撰文，载斯坦因《古代和田》第一卷，牛津，1907年，566—569页；图版11—12；巴纳特文载斯坦因《西域考古图记》第3卷，牛津，1921年，1471—1474页。敦煌还保存下来一些藏文壁画题记和铭文，但如果让我根据我对字迹相当模糊的照片所作的快速考察来下判断的话，我觉得它们的年代好象应是后来的几个世纪。见伯希和《敦煌莫高窟图录》第6卷，巴黎，1924年，图版352—354、357、359、360、362。达尔科特山口（位于雅辛河谷、吉尔吉特）的一件碑铭无疑是用藏文字母书写的，但和弗兰克相反，我不能把它所用的语言看成藏语。见斯坦因《亚洲腹地考古图记》第1卷，牛津，1928年，45—46页，插图46；弗兰克文，同上书第2卷，1050—1051页。最后，我们还应提一下塔姆嘎山口（伊塞克湖南，吉尔吉思亚）的"唵嘛呢叭咪吽"碑铭，泽林斯基和库兹涅佐夫把它归之于7—9世纪的藏文。见泽林斯基和库兹涅佐夫合撰文《中亚历史和语言资料》第3卷，1968年，118—131页；同作者，《西藏学会会刊》第6卷，1973，35—37页。然而，这个年代意见我很难接受，一方面，在事实上没有任何相应的古文字的标准来证明这个铭文的如此之早，另一方面，很难证实，甚至假设在十一世纪以前"唵嘛呢叭咪吽"这句套语就已经流行如此广泛了，其实，那是当阿底峡（Atisa）和他的弟子们把观音奉为西藏的守护神并在最广泛的范围内大力宣扬他的崇拜时的事。

(7)弗兰克《会刊》，1914年，37—59页，同作者文，载斯坦因《西域考古图记》第3卷，牛津，1921年，1460—1466页；同作者，《普鲁士王家科学院学术会议报告集》语言历史组，1924年，第3卷，12—15页；图版2—3，托玛斯，

《会刊》，1927年，547—558页；同作者文，载斯坦因《亚洲腹地考古图记》第2卷，牛津，1928年，1084—1088；第3卷，图版130—131；托玛斯与柯诺夫合撰《敦煌出土的两件中古文书》，奥斯陆，1929年；拉露《巴黎国立图书馆所藏敦煌藏文写卷目录》第1—3卷，巴黎，1939、1950、1961年；托玛斯《有关西域的藏文文献和文书》第2卷；《文书》第3卷，图版1—20；沃罗比耶夫—捷夏托夫斯基，《东方学研究所学术丛刊》第6卷，1953年，167—175页；同作者《东方铭文学》第7卷，1953年，70—73页及图版；第8卷，1953年，77—85页及图版；第10卷，1955年，68—72页及图版；拉露《亚洲学报》第243卷，1955年，171—212页，又附加图版别刊于《巴黎国立图书馆所藏中亚写卷丛刊》第3卷，巴黎，1956年；乌瑞，匈牙利《东方学报》第12卷，1961年，223—230页。

〔8〕弗兰克《普鲁士王家科学院学术会议报告集》语言历史组，1928年，第31卷，671—676页；托玛斯《藏文文献和文书》第2版，169—182，184—194页。

〔9〕托玛斯上引书第2卷，119—125、131—160、164—194、199—266、270—277、299—300等页；第3卷，21—22、57、59—60、63、66、69—70、74、77—78、85等页。

〔10〕这件文书是一封致印度班智达的邀请信，以Sthavir-opanimantrana 为名保存在《丹珠尔》中。国名表由托玛斯做了译注，见上引书第1卷，261—263页。

〔11〕斯坦因收集品，vol.69，fol.84。刊本和译注有：托玛斯上引书第2卷，8—16页；第3卷，图版1；山口瑞凤《东洋文库欧文纪要》第28卷，1970年，59—82页。又参看伯戴克《东方研究杂志》第31卷，1956年，291—293页；乌瑞《第二十五届国际东方学家会议论文集》第5卷，莫斯科，1963

年，208页；山口瑞凤《东洋学报》第54卷4号，1968年，2—7页；靡勒《北魏迄五代的吐谷浑》，罗马，1970年，78页；麦克唐纳《拉露纪念藏学研究论集》，巴黎，1971年，304、306页；乌瑞《纪念柯罗士·乔玛学术讨论会论文集》，布达佩斯，1978年，541—578页。

〔12〕写本Ⅰ,1—53行：p.t.1288（原编号252）；54—307行：Stein ch.79viii7（目录编号750）。刊本和译文：巴考文，载巴考、托玛斯、图森合撰《敦煌发现的有关吐蕃史文书》，巴黎，1940—1946，7—52页；黎吉生的补充，载《藏学集刊》第2卷3期，1965年，33—38页。写本Ⅱ保存了一个抄本的两个片断，分别是1—11行和12—61行，以及残缺不全和内容有些混乱的第2个抄本，共31行：不列颠博物馆Or.8212（187）。刊本和译文：托玛斯书，载巴考、托玛斯、图森合撰《吐蕃史文书》，53—75页。又参考乌瑞《东方学报》第10卷，1960年，31—57页；第15卷，1962年，253—360页；哈尔《雅隆王朝》，哥本哈根，1969年，358—361、422—424页；伯戴克《东方研究杂志》第42卷，1967年，241—279页；乌瑞《亚洲学报》第263卷，1975年，156—170页。

〔13〕《王朝编年史》写本Ⅰ第64、67—68、94—95、97、103、117—118、130—131、133行。刊本：《吐蕃史文书》，15—18页；托玛斯上引书第2卷，268—269页。译注有：巴考文，载《吐蕃史文书》，34、36—39页；伯希和，同上书，38页注3；托玛斯上引书第2卷，268—269页；281—286页；第3卷，74—75、77—79页；切格里迪《匈牙利语》第49卷，1953年，320页注2；佐藤长《古代西藏史研究》第1卷，京都，1958年，328、331、346—348、384—385页，注41—47；石泰安《格萨尔王传研究》，巴黎，1959年，314页注136；伯

戴克《东方研究杂志》第42卷，1967年，248、270页；李盖蒂《拉露纪念论集》，173—174页注26；哈玛塔，匈牙利《古（学报》第17卷，1969年，409—412、431—432页。有关的汉文报道，见布舍尔《会刊》新辑第12卷，1880年，448，452—454页；沙畹《西突厥史料》，74页及注1、3，77页及注1，88页、114页及注，119页及注3，122页及注1，127页、179页及注1，180—182页，184—189页，281页及注7，280—282、287—288、308等页；沙畹《西突厥史料补》，23页；伯希和《新唐书吐蕃传译注》，巴黎，1961年，10—11、86、88、90—94等页。关于部族名"突厥"，见下第10节及注(83)。

〔14〕《王朝编年史》写本Ⅰ，第117行。刊本和译注：《吐蕃史文书》，17、38页。又参看托玛斯上引书，345页；李方桂《中亚杂志》第3卷，1958年，139—142页；克里雅施托尔内《作为中亚史史料的古代突厥碑铭》，莫斯科，1964年，134页；佐藤长《古代西藏史研究》第1卷，355—357页，霍夫曼，《亚洲研究》第25卷，1971年，443—446页。

〔15〕《王朝编年史》写本Ⅰ，第220、276—277、283—284行；写本Ⅱ，第4—5、10、20—21、40行。刊本和译注：巴考文《吐蕃史文书》，22、25、26、46、50、51页；托玛斯，同上书，55、56、58、62、63、65、67、69页；托玛斯上引书第2卷，253—254；佐藤长上引书第1卷，468—469页，伯戴克《东方研究杂志》第42卷，1967年，267、269页；霍夫曼，《中亚杂志》第13卷，1969年，142—144页；卡尔梅《嘉言库：西藏苯教史》，伦敦，1972年，7页注3。关于汉文记载，见布舍尔《会刊》新辑第12卷，1880年，461、469、530页，沙畹《西突厥史料》，127页注，149—154页；163页及注2，167页，206页注1，211—212、293、296页；斯坦因

《古代和田》第1卷，8页以下；同作者《西域考古图记》第1卷，52—59页；同作者，《地理杂志》第59卷，1922年，112—133页；两幅地图；同作者，《亚洲腹地考古图记》第1卷，36—40页；泽林斯基《东方国家与民族》第3卷，1964年，110—111页；普拉卡什《藏学集刊》第7卷3期，1970年，20—23、28—31页。关于一些国名的比定，又参看劳费尔《通报》第9卷，1908年，1—4页；高本汉《汉语文法》，斯德哥尔摩，1940年，No.920、777和561、535、536；伯希和《马可波罗诠注》第1卷，巴黎，1959年，91—92页。

〔16〕《王朝编年史》写本1，第262—263、268—269、296—297行。刊本和译注：巴考文《吐蕃史文书》，24—26、49—50、52页；霍夫曼《东方》第3卷，1950年，194页；佐藤长上引书第1卷，470页；伯戴克《东方研究杂志》第42卷，1967年，264—265、268页；李盖蒂《拉露纪念论集》，187页注73。有关的汉文记载，见沙畹《西突厥史料》，46、81—83页，284页注2、291页。关于"突骑施"一名，见下第9节及注(78)。

〔17〕《王朝编年史》写本1，第255、276—277行。刊本和译注：巴考文《吐蕃史文书》，24、25、48、50页；托玛斯上引书第2卷，270—271页；佐藤长上引书第1卷，470页、492页注45；李盖蒂《拉露纪念论集》，173页注26。又参看沙畹上引书，81页，82页及注1，284页注2，291页。

〔18〕p.t.1287（原编号250）。刊本和译文：巴考、图森文，《吐蕃史文书》，91—170页；黎吉生的补充，《藏学集刊》第6卷1期，1969年，8—13页。部分原文的译注：斯内尔格罗夫《佛教的喜马拉雅》，牛津，1957年，131—132页；石泰安《西藏文明》，巴黎，1962年，105—108、218—221页；

斯内尔格罗夫与黎吉生合写的《西藏文化史》，伦敦，1968年，23、27—28、60—63页；哈尔《雅隆王朝》，211—212、231—232、401—406页；麦克唐纳《拉露纪念论集》，219—217、309—312、333—335、342—357页；乌瑞《东方学报》第25卷，1972年，5—38页，以及注⑲提到的罗纳·塔斯和乌瑞的著作。关于《大事记》的编纂、史料和结构，见乌瑞《东方学报》第21卷，1968年，289—299页；伯戴克，《东方研究杂志》第43卷，1969年，253—256页；麦克唐纳，《拉露纪念论集》，219—220、259—261、333—335页；乌瑞，《东方学报》第26卷，1972年，37—39页注91。

〔19〕《大事记》，第118—198行。刊本和译本：巴考、图森文，《吐蕃史文书》，102—106、132—139页。摘译和注释：罗纳·塔斯，《东方学报》第5卷，1955年，249—270页，石泰安《西藏文明》，105—108页；乌瑞《华裔学志》第26卷，1967年，498—505页。

〔20〕《大事记》，第182—183行。刊本和译文：巴考、图森文，《吐蕃史文书》，105、137页。参看李盖蒂《拉露纪念论集》，174页注26。

〔21〕《大事记》第333、525、340—343、380—381行。刊本和译文：巴考、图森文《吐蕃史文书》，112、122、113—115、149、170、150、153—154页。关于占领瓜州及瓜州的重要性，参看《王朝编年史》第244行（刊本和译文：巴考《吐蕃史文书》，24、48页）；布舍尔《会刊》新辑第12卷，1880年，462页；戴密微《拉萨宗教会议》第1卷，巴黎，1952年，294—295页及注；伯希和《新唐书吐蕃传译注》，17、100页；李盖蒂《拉露纪念论集》，174页注26。

〔22〕p.t.996（原编号202）。图版刊本和译注：拉露《亚洲学报》第231卷，1939年，505—532页。又参看戴密微上

引书，14页注，283页注，357页。拉露给出的汉文名称不是用古汉语的形式，我据高本汉说重拟，见高本汉《汉文文法》，No.146、594、和985、966、739。

〔23〕p.t.1286（原编号249），根据我的看法它是古藏文《大事记》写卷分离出来的一部分。刊本和译文：巴考、图森，《吐蕃史文书》，77—89页；补充：拉露《亚洲学报》第246卷，1958年，161页；黎吉生《藏学集刊》第6卷1期，1969年5—6页。摘译和注释：麦克唐纳《宇宙的起源》，巴黎，1959年，426页；石泰安《西藏文明》，22页；拉露，《亚洲学报》第253卷，1965年，189—215页；斯内尔格罗夫、黎吉生合写《西藏文化史》，24页；哈尔《雅隆王朝》，240—244、252、255、416—421页；麦克唐纳《拉露纪念论集》，190—191、195—202、214、320—322、328—333、340页。

〔24〕这是和古藏文《大事记》的史料相似的一种大事记的两叶：(1 p.t.1144，未刊。2）Stein ch.xvii2，刊本、译文和图版：托玛斯上引书第2卷，53—56页；第3卷，图版2。关于这两件残片与古藏文《大事记》和其它藏文史籍的关系，以及这两叶应属同一种著作的情况，见李方桂《高本汉纪念汉学研究论集》，哥本哈根，1959年，56页注3；麦克唐纳《拉露纪念论集》，249—254页；乌瑞《东方学报》第26卷，1972年，37—39页注91。

〔25〕p.t.1038，刊本和译注：麦克唐纳《拉露纪念论集》，4—219、328—338页。又参看石泰安，《法兰西学院年报》第70卷，1970—1971年，446—447页。

〔26〕译注：托玛斯上引书第1卷，1—258页。第（5）部著作的校刊本和新译：恩默瑞克《有关于阗的藏文文献》，伦敦，1967年，1—77页。关于第（3）部著作，又参看恩默瑞克《泰东》第14卷，1968年，96—100页。关于第（4）部著

作，见注㉘。

〔27〕拉露的刊本：《亚洲学报》第241卷，1953年，322、325、326页（Nos.107、281、311）。关于此目录的年代和与其相关的著作《语合二章》和《翻译名义大集》的年代，见西蒙逊《印度西藏研究》第1卷，212—219页；弗劳瓦尔那，《维也那南亚与东亚学刊》第1卷，1957年，10—11页；图奇《小部佛典》第2卷，罗马，1958年，46—48页注；戴密微，《通报》第56卷，1970年，44页；戴琼，《通报》第58卷，1972年，191页。

〔28〕Stein Ch.08, Ch.09 3, Ch.73vii3/2（目录编号597,598,601/2）；p.c.2139。（图版载伯希和、羽田亨编《敦煌遗书》，京都，1926年）。参看托玛斯上引书第1卷，41、49—50页，73页及注1；伯希和《马可波罗诠注》第2卷，巴黎，1963年，713页；戴密微，《通报》第56卷，1970年，53—54页；石泰安，《法兰西学院年报》第70卷，1970—1971年，447页。

〔29〕托玛斯上引书第1卷，76页；恩默瑞克上引书，76页注。又见石泰安，《学报》第31卷，1968年，419页。

〔30〕恩默瑞克上引书，前言第11—12页。

〔31〕p.t.960（原编号254）。译注：托玛斯上引书第1卷，303—323页。恩默瑞克刊本：上引书，78—91页。

〔32〕图奇《两次尼泊尔科学考察简报》，罗马，1956年，94—100页；伯希和《马可波罗诠注》第2卷，712—718页。

〔33〕参看石泰安《学报》第31卷，1968年，416—419页；戴琼《印度伊朗学刊》第13卷，1971年，222—225页。

〔34〕石泰安：《学报》第31卷，1968年，418页。གཡུ"玉"的这层意思在目前的藏英辞典中没有，石泰安从收入《龙威秘书》的《西番译语》中的藏文词汇表中找到两条材料。见35叶

止面和37叶正面。同样的材料也可以在《西番馆译语》中找到。西田龙雄刊本：《西番馆语语的研究》，京都，1970年，91、100页（Nos.250、488）。其实，“玉”这层意思在敦煌藏文写卷《孔子项托相问书》中已经有了，其中的ནེ་བ་ཀི་བུ་མོ། ནེ་བ་ཀྱི་བུ་མོ་（བུ་མོ་“女”）可以比定为汉文写卷的“玉女”；苏远鸣，《亚洲学报》第242卷，1954年，314页、321页及注1，336、344页；又附图版别刊于《中亚写卷丛刊》第2卷，巴黎，1956年，4、11、26、34页；图版2之2，4，6。

〔35〕贝利《学报》第10卷，1942年，920页；同作者，《费尔道西纪念文集》，55页；同作者，日本《亚洲学报》第23卷，1972年，76页。

〔36〕列维《法国远东学院院刊》第20卷，1925年，41—43页；贝利《学报》第10卷，1942年，920页。

〔37〕列维《法国远东学院院刊》第4卷，1904年，555页；贝利《学报》第10卷，1942年，920页。

〔38〕贝利《学报》第10卷，1942年，888—889、920页。

〔39〕《五代史记》卷七四，百衲本457叶背（埃切迪小姐帮我找到此书的这条材料，谨此致谢）；斯坦因《古代和田》第1卷，179、200页。

〔40〕夏一雄刊《钦定西域同文志》第1卷，东京，1962年，407—409页；第2卷，东京，1963年，B101页；贝利《学报》第10卷，1942年，920页；伯希和《马可波罗诠注》第1卷，424页。

〔41〕《甘珠尔》，北京版，Mdo Šu.249叶背8行—250叶正1行=Vol.36.236；拉萨版，Mdo WA.371叶背1行。列维的译注《法国远东学院院刊》第4卷，1904年，555—556页。又参看托玛斯上引书第1卷，6页。

〔42〕《甘珠尔》，拉萨版，Mdo "A LXXVI，350叶正1行、354叶背7行—355叶正2行，托玛斯的译注：上引书1卷，6、12、19页。

〔43〕托玛斯上引书第1卷，34页及注5，35页；第3卷，60、71页

〔44〕德格版，72叶正3行。刊本和译注：恩默瑞克上引书，2—3页。参看托玛斯上引书第1卷，90页及注3。

〔45〕《于阗国授记》，德格版，175叶背3行、5行、7行，176叶正2—3行，179叶背2行，182叶正7行—182叶背3行，183叶正5行，185叶背4行；《于阗国教法史》，第30、42行。刊本和译文：恩默瑞克上引书，18—21、36—37、48—49、52—53、62—63、81、83等页。

〔46〕托玛斯《泰东》第2卷，1925年，258页；同作者上引书第1卷，100页及注4、101—102、112、120页、122页及注4、128页、309页及注8、312页及注3；第2卷，168页；恩默瑞克上引书，21页；石泰安《学报》第31卷，1968年，418页。

〔47〕《于阗国授记》，德格版，176叶正2—3行。刊本和译文：恩默瑞克上引书，20—21页。参看托玛斯上引书，101—102页。

〔48〕托玛斯上引书第2卷，167页；伯希和《马可波罗诠注》第1卷，408—419页；贝利，《费尔道西纪念文集》，43—44页；同作者《伊朗》第8卷，1970年，67—68；同作者《远东历史论集》第4卷，1971年，6页。

〔49〕《于阗国授记》，德格版，179叶背2—3行；《于阗国教法史》，第42—43行。刊本和译文：恩默瑞克上引书，36—37、83页。参看托玛斯上引书第1卷，112、312页。

〔50〕《五代史记》卷七四，百衲本，457叶背；斯坦因《古代和田》第1卷，155、199—206页；托玛斯上引书第1卷，8页；伯希和《马可波罗诠注》第1卷，414页。约特干发现的

最早的钱币始于公元1世纪，见斯坦因《古代和田》第1卷，205页。据哈玛塔教授好心指教，斯坦因的其他发掘品的年代为六——八世纪，并且贾可诺娃和索罗金把约特干出土的爱米塔什博物馆所藏古物也断为同一时期；见贾可诺娃和索罗金合编《和田古文物》，列宁格勒，1960年，3、6页。但是，故都的最上面的地层由于后来灌溉和开垦而全部毁坏。

〔51〕M.Tāgh bioo48;Civoo36;0522。刊本和译注：托玛斯上引书第2卷，167—168、243、433页。

52页 利《学报》第9卷，1938年，541页；第10卷，1942年，888—889、919—920页；同作者《泰东》新辑第7卷1959年，23页；同作者，《费尔道西纪念文集》，54—55页；同作者，日本《亚洲学报》第23卷，1972年，76页；哈密屯《五代回鹘》，巴黎，1955年，82页注1，134页。

〔53〕p.t.1283。刊本和译文，巴考《亚洲学报》第244卷，1956年，137—153页；又附图版别刊于《巴黎国立图书馆所藏中亚写卷丛刊》第4卷，巴黎，1957年。又参看克劳森《亚洲学报》第245卷，1957年，11—24页；切格里迪《东方学报》第8卷，1958年，28—29页；同作者，《匈牙利语》第59卷，1963年，457—460页；李盖蒂《拉露纪念论集》，166—189页；切格里迪《东方学报》，第25卷，1972年，276—280页。

〔54〕残卷分两部分保存下来：p.t.16，第22—34叶；Stein Ch.9i 37（目录编号751），第35—41叶。摘译和注释：托玛斯上引书第1卷，92—109页；又参看第3卷，4—5、39—47；李方桂《通报》第44卷，1956年，20—24页。又见戴密微《拉萨宗教会议》第1卷，246—247页及注，362—364页；黎吉生《古代历史碑铭》，24—25页；乌瑞《东方学报》第19卷，1966年，252页注15；麦克唐纳，《拉露纪念论集》，228页注146，335—340、342页。

〔55〕摘要和注释：图奇《小部佛典》第2卷，122—125页；麦克唐纳《拉露纪念论集》，367—369页。

〔56〕此名表的藏文和非藏文本，见石泰安《格萨尔王传研究》，241—314页，特别是252—262页及该处摘写的文献。参看麦克唐纳《亚洲学报》第250卷，1972年，279页。

〔57〕关于"东突厥部"，见托玛斯上引书第2卷，18、278—280页；第3卷，18、77页；同作者《东北藏的古代民间文献》，柏林，1957年，50页注3，克劳森《亚洲学报》第245卷，1957年，12—13页；切格里迪《匈牙利语》第59卷，1963年、459页；李盖蒂《拉露纪念论集》，171、177—179页；切格里迪《东方学报》第25卷，1927年，279页。

〔58〕p.t.958。关于四条世界大河部分的刊本和译注，以及这个节本的史料来源问题，见麦克唐纳《亚洲学报》第250卷，1962年，531—548页。但还要参看同作者《拉露纪念论集》，205页注64。

〔59〕《于阗国授记》，德格版，186叶背7行。刊本和译注：托玛斯《有关西域的藏文文献和文书》第1卷，131页及注5；恩默瑞克上引书，68—69页。

〔60〕见石泰安用表格的形式做的叙述：《格萨尔王传研究》，254—261页。

〔61〕石泰安《格萨尔王传研究》，6—8、241—314页及该处摘写的文献。关于一种新的假说，见霍夫曼《西藏的宗教》，弗赖堡——慕尼黑，1956年，88页；石泰安《学报》第21卷，1968年，418页。

〔62〕洪巴赫《大夏碑铭》第1卷，威斯巴登。1966年，20—23、64—65页；哈玛塔《古代学报》第17卷，1969年，409—412、431—432页。虽然Fromo Kesaro和《授记》中的冲·格萨尔的比定已经得到明证，但按我的意见，仍有一

些和冲·格萨尔相关的问题，即突厥格萨尔、突厥固山之意和固山等问题需要藏学家的进一步研究。

〔63〕正如洪巴赫教授在论文中指出的那样，犍陀罗统治者的名称和罗马皇帝的称号在藏文中形式相同这个事实仍然是很重要的。按我的看法，这表明两个词都是藏文从同一种语言中借用来的。

〔64〕斯内尔格罗夫《苯教的九乘》。伦敦。1967年，11—21页；麦克唐纳《拉露纪念论集》，291—309、326—328、340—388页；克瓦尔内《亚洲学报》第249卷，1971年，393页；同作者《Numen》第19卷，1972年，22—40页。与此观点稍有不同者：戴琼《印度伊朗学刊》第13卷，1971年，221页；石泰安《法兰西学院年报》第70卷，1970—1971年，443—449页；同作者《拉露纪念论集》，479页，

〔65〕不知其用的轮唱诗——甚至婚礼歌——只是从未发表的敦煌卷子Stein Ch.79 Xiv2（目录编号723）和p.t.1196中得知的。石泰安《法兰西学院年报》第71卷，1971—1972年，441页。

〔66〕关于古藏文占卜书和占卜方法，见巴考《亚洲学报》第11辑，第1卷，1913年，445—449页；劳费尔《通报》第2辑，第15卷，1914年，1—110页；费兰克《普鲁士王家科学院学术会议报告集》语言历史组，1924年，第3卷，7—12页；1928年，第8卷，110—118页，托玛斯《古代民间文献》，113—157页；石泰安《法兰西学院年报》第70卷，1970—1971年，448—449页；麦克唐纳《拉露纪念论集》，272—291页。关于占卜书中诗的作用和它们与礼仪轮唱歌的关系，见石泰安《法兰西学院年报》第71卷，1971—1972年，440—450页。

〔67〕如p.t.1196轮唱诗中提到“突厥”，石泰安的译文《西藏文明》，217—218页。一位以藏文名Khri-snan/Snan.

-rcan出现的突厥人的诗在四个不同的占卜书中可以找到其异本：a）Stein Ch.73iv 3a+viii 1（目录编号738），第31—34行；刊本和译文：托玛斯《古代民间文献》，121—122、131页。b）Stein Ch.xix004（目录编号739），第14叶正1—6行；刊本和译文，托玛斯同上书，149页。c）p.ap.t.1051，第52—55行；未刊。d）p.t.1052，未刊。关于诗的分析，见石泰安《法兰西学院年报》第71卷，1971—1972年，444—445页。

〔68〕Stein Ch.73×4（目录编号733），第45—51行。刊本和译注：托玛斯《有关西域的藏文文献和文书》第2卷，278—280页；同作者《东北藏的古代民间文献》，48—50页；李盖蒂《拉露纪念论集》，178页注37；麦克唐纳，同上书，362页。

〔69〕此《诸邦名表》抄本共有以下数卷：1)登基仪式书：p.t.1290，正面3—7行，背面5—7行；未刊。2）两件大事记：a）《赞普世系》（见上注〔23〕第6—29行；刊本和译文：巴考、图森《吐蕃史文书》80—81、83—85页；b）巴俄祖拉陈瓦的《贤者喜宴》，JA章，4叶背6行—5叶正2行；图版：钱德拉编《贤者喜宴》四，2—3页。3）与马有关的占卜书：p.t.1060，第61—101行；未刊。4）两件医疗仪式书：a）Stein Ch.85ix4（目录编号734），第291—352页；刊本和译文：托玛斯《古代民间文献》，74—76、92—95页；b）p.t.1285，正面；刊本和节译：拉露《亚洲学报》第246卷，1958年，164—173、182—187页；又附图版别刊于《中亚写卷丛刊》第6卷，巴黎，1959年，8—17、26—31页；图版1—6。除2b外，所有这些文本内容的概要，见拉露《亚洲学报》第253卷，1965年，189—215页和文中的表。关于这些文本的相互关系和名表在不同文献中的作用，见石泰安《汉藏边境古部族考》，

巴黎，1959年，9—10页及注25；同作者《西藏文明》，27页；哈尔《雅隆王朝》，240—244页；麦克唐纳《拉露纪念论集》，197—199、202、311—322、326—328、331页；石泰安，同上书，482—483、503—506页。

〔70〕p.t.1060，第90—92行。参看拉露《亚洲学报》第253卷，1965年，192页。

（71）stein Ch.82iv，背第53、57、108行；刊本和译文：托玛斯《古代民间文献》，12、14、23、24、26页；p.t.1068，第67、71行；未刊；p.t.1136，第13行；未刊。参看石泰安《拉露纪念论集》，486、501、522页。

〔72〕《赞普世系》第21—24页，刊本和译文：巴考、图森《吐蕃史文书》，80—84；《贤者喜宴》JA章，木刻本，5叶正2行；图版：钱德拉编《贤者喜宴》四，3页；p.t.1060，第94—96行。

〔73〕藏文ཨི，不常见的i（突厥文i；藏文ཀི）突厥文q李盖蒂《拉露纪念论集》，185—187页。

〔74〕巴托尔德《文集》第2卷第2册，莫斯科，1964年，466页。参看纳德里亚耶、纳西洛夫、特尼谢夫、施切尔巴克：《古突厥语字典》，列宁格勒，1969年，524页。

〔75〕对此名的藏文形式的第二个元音产生疑问而由此怀疑比定的正确是不中肯的。因为突厥文ä可以为藏文a和e取代。参看伯希和《马可波罗诠注》第1卷，211页。关于突厥文Yol täŋri，见Stein Ch.00331.2，第72—73行；刊本和译注：汤姆生《会刊》，1912年，196、205、209页；图版2；马洛夫《古突厥文碑铭》，莫斯科——列宁格勒，1951年，80、83、85、90、389页；又参看纳德里亚耶夫、纳西洛夫、特尼谢夫、施切尔巴克《古突厥语字典》，271页；斯捷伯乐娃《突厥学论集》，1971年，217—220、223页。

〔76〕p.t.1283，第64—65行；刊本和译文：巴考《洲学报》第244卷，1956年，143、147页；又单刊：《中亚写卷丛刊》第4卷，7、11页；图版3。关于这个称号的形式和不同的转写法，特别是词首问题，见伯希和《通报》第26卷，1929年，225—229页；李盖蒂《东方学报》，第1卷，1950年，171—173页注11；巴考《亚洲学报》第244卷，1956年，152页引伯希和的说法；又见单刊《中亚写卷丛刊》第4卷，16页；哈玛塔《古代学报》第10卷，1962年，140—141页；切格里迪《匈牙利语》第49卷，1963年，458页及注2；李盖蒂《拉露纪念论集》188—189页；切格里迪《东方学报》第25卷，1972年，278页注15。

〔77〕藏文 རྒ突厥文t—；李盖蒂《拉露纪念论集》，185—186页。

〔78〕李盖蒂《拉露纪念论集》，187页及注78。又参看上文第4节及注⑯

〔79〕麦克唐纳《拉露纪念论集》，312页，特别是314页。

〔80〕沙畹《西突厥史料》，121页及注2，207页及注3，208页；斯坦因、沙畹、托玛斯文，斯坦因《古代和田》第1卷，66，176、256、523页；列维《亚洲学报》第11辑，第5卷，1915年，191页；托玛斯《会刊》，1927年，121—122页；弗兰克《普鲁士王家科学院学术会议报告集》语言历史组，1928年，第31卷，669—679页；托玛斯《有关西域的藏文文献和文书》第2卷，191—194、313页；贝利《会刊》1942年，26页；拉露《亚洲学报》第243卷，1955年，175、187页；又单刊：《中亚写卷丛刊》第3卷，5、17页；恩默瑞克《有关于阗的藏文文献》，160页。又参看高本汉《汉文文法》，No.1-m,17e,864a。

〔81〕刊本：柯罗士·乔玛编《翻译名义大集》第1卷，加尔各答，1910年；第2卷，加尔各答，1916年，第3卷，加尔各答，1944年；米纳耶夫编《翻译名义大集》，圣彼得堡，1911年；榊亮三郎编《翻译名义大集》，京都，1916年；第2版附梵文索引，第1—2卷，京都，1925年；藏文索引：西尾京雄编《翻译名义大集藏文索引》，京都，1936年。关于编纂年代，见注㉖征引的文献。《翻译名义大集》中的一些社会、政治术语，参看拉露《亚洲学报》第243卷，1955年，175页；又单刊：《中亚写卷丛刊》第3卷，5页；石泰安《亚洲学报》第251卷，1963年，229页。

〔82〕p.t.849（旧编号3531），第66—71行。刊本和译注：阿甘《十世纪梵藏对照的公式文》，巴黎，1924年，前言第7—8页；16—17、18、36、74—76页。又参看图奇《古代印度论集》，莱顿，1947年，312—313页；麦克唐纳《拉露纪念论集》，214页；黎吉生，同上书，435、438—439页。

〔83〕p2762背（=p.t.1263）。刊本和译文：伯希和《新唐书吐蕃传译注》，143页（No.24—26、28、30）。参看同作者《亚洲学报》第10辑，第20卷，1912年，522—523页；第11辑，第4卷，1914年，144页注1。关于Dru—gu(>Gru-gu)，又见托玛斯上引书第1卷，78页；第2卷，281—282页；第3卷，77、84页；李盖蒂《柯罗士·乔玛文库》第1卷，1936年，102—103页；巴考《吐蕃史文书》，137页注12；霍夫曼《东方》第3卷，1950年，195页；切格里迪《匈牙利语》第59卷，1963年，459页；李盖蒂《拉露纪念论集》，172—174页；切格里迪《东方学报》第25卷，1972年，279—280页。关于Sog-po，见托玛斯上引书第2卷，344—345页；第4卷，81页；李方桂《中亚杂志》第3卷，1958年，139页；乌瑞《东方学报》第10卷，1960年，47—48页注34；霍夫曼《亚洲研究》第25卷，1971年，440—455页。

〔84〕p.t.1066，第10—11行。刊本和译注：布伦多《有关西藏马体结构和相马术的研究资料》，日内瓦，1972年，150—152、322—323页；图版26。又见科哈尔密《戎装马背上的草原游牧民族》，布达佩斯，1972年，22—23页。关于藏文gར་ལོག་突厥文qarluq和藏文有关葛逻禄的记载，见霍夫曼《东方》第3卷，1950年，190—208页；西蒙逊《印度—西藏研究》第1卷，239—240页；巴考，《亚洲学报》第244卷，1956年，146—147、153页；又单刊：《中亚写卷丛刊》第4卷，10—11、17页；克劳森《亚洲学报》第245卷，1957年，15—16页；李盖蒂《拉露纪念论集》，170、186—187页。

〔85〕p.t.127，第182行；未刊。选译载布伦多上引书，7页。

〔86〕现在这篇增补了的论文是1974年12月完成的，所以未能考虑自那以后发表的文献。

（原载哈玛塔主编的《伊斯兰化以前的中亚史史料导论》，布达佩斯，1979年，第275—304页。）

本译稿所用主要缩略语：

《会刊》=《英国王家亚洲学会会刊》

《学报》=《伦敦大学东方与非洲研究院学报》

藏人使用汉族六十甲子纪年法的早期例证

（匈）乌瑞著　　熊文彬译

1.亚历山大·乔玛·戴库乐在其著名的《藏语语法》一书的《附录一，西藏的历法计算》一文中，描述了西藏中世纪和现代所采用的三种最普通的纪年方法：（1）东亚（或中亚）的十二生肖纪年法；（2）源于汉族的以六十年为周期的甲子纪年法；（3）源于印度的以六十年为周期的纪年法，即所谓的饶迥（རབ་བྱུང་）纪年法[1]。由于乔玛不是把公元1027年计作饶迥纪年法的首年，而是把公元1026年计为其首年，所以，“附录一”中有些人所共知的失误之处[2]。另外，他在文中引用了几个字形有误的梵文词条[3]。但是，从其作品精粹——特别是对三种纪年法的构成方法、使用方法和它们之间是如何协调一致所进行的描述、分析，甚至在一百五十年后的今天看来，仍然是正确无误的。

乔玛不仅描述了上述的纪年方法，而且还对其历史进行了研究，其结论是：“大约当西藏采用印度历法和计算方法时，汉族的甲子纪年法就已基本上在西藏使用了[4]。”这个假说的价值被伯希和所证明[5]。后来，舒成功地弄清了西藏

采用源于印度的饶迴纪年法的历史环境和时间问题[6]。

我打算通过分析在九、十世纪西藏的碑铭和写卷中已开始使用的甲子纪年法来补充一些材料。

我衷心地感谢路易斯·巴森教授对我研究工作的鼓励。1979年，在讨论我的关于吐蕃王朝覆灭后[7]之敦煌藏文文书的讲稿时，巴森教授建议在解释敦煌藏文写卷P.T.1188号背面15篇中有疑点的年代时，（除了重视在西藏使用的甲子纪年法和五行相结合的“正规”历本〔《regular》version〕外），我还应该重视鲜为人知的“特殊”历本(《special》version)，这个历本在九世纪末到十七世纪末出现的回纥文书中常用于编年计算。同样，这个历本也在中国内地使用并一直使用到现代。不久人们就会看到，甲子纪年法和五行相结合的“特殊”历本，会使令人满意地解释说明存疑的年代问题成为可能。正是因为这种前景，促使我开始对西藏九——十世纪中所记载的所有使用甲子纪年法的现象进行研究。

我衷心地感谢伊尔提可·埃塞迪（Ildikó Ecsedy）博士，在深奥、复杂的汉族历法方面给予了我系统的指导。同时衷心感谢B·聪果尔教授和M·弗朗斯博士在汉学方面不惜随时赐教，并且帮助翻译汉文资料。但我必须强调的是，文中难免出现的所有错误，全咎于己。

2.在进入正题研究前，似乎有必要对汉族甲子纪年及其它的突厥和西藏改编情况作一概述。正如人所共知，汉族的甲子纪年法是由两套系统构成的，即由十个“天干”和十二个“地支”组成。在组成过程中，天干和地支按照他们传统的规定顺序互相搭配，重复数次。如是由于奇数地支总是与

奇数天干相配合；偶数地支亦总是同偶数天干相配合，所以十天干重复六次，十二地支重复五次，直到我们把第十个天干（癸——译者注）和第十二个地支（亥——译者注）配合在一起。如此之后，再把第一个天干（甲——译者注）同第一个地支（子——译者注）相配合。这样按照上述循环方式，又开始了下一个新的甲子纪年。

甲子纪年法的运用可以追溯到公元前十六世纪至十一世纪的商殷卜骨记载时期，但是在当时它只用来标名日期。十二地支最初用于年和月的推算。它（很可能）开始于公元前八——九世纪，地支的名字表示木星系统的十二个小行星相位的盈亏，并且同木星年（一木星年等于十一点五个太阴月）相对应。但到后来，地支的名字一方面重新解释为表示黄道十二宫的太阳点的名字，并且与太阴月相对应。公元前104年，由于复杂的汉历改革了十二地支的名字，被广泛地运用于命名十二时辰（1/12天）。从那时起，甲子纪年法开始表示和推算年代，至少是士大夫和朝廷推算时间已经采用了这种方法。然而，在民间和周边地区，老百姓仍按照十二地支推算和命名年代，并沿用至今。但是，这种双轨制不会引起任何混乱，因为我们毕竟可以把甲子纪年法视为五个以十二年为周期的纪年法的组合[8]。

在星算和占卜方面，天干和地支同五行相结合，直接与五方、五星和五色等相对应，以及与黄道十二宫有关的动物相对应。这样，从公元一世纪开始，动物与地支的配合便有证可考。从同一时期来看，五行与天干相结合的形式也非常明了。五行中的每一行与两个天干相配合，非常明确的是在阳性方面（明亮的、雄性的、积极的）同奇数天干相配合；

在阴性方面（阴暗的、雌性的、消极的）跟偶数天干相配合。除此之外，十二地支还与五行等相结合。这些配合在中国内地的时间推算方面（至少是在朝廷衙门的时间推算上）几乎没有任何意义。但是他们对于采用汉历的邻邦地区的历法却是非常重要的，当这些邻邦翻译和介绍地支、天干时，就使用了同动物、五行相当的本地译名[9]。

最初，中国的邻邦并不主要使用汉族复杂的朝廷甲子纪年法来推算时间，在民间只采用了以十二年为周期的纪年法，并且用下列动物名称取代了地支名称。

1）鼠　4）兔　7）马　10）鸡

2）牛　5）龙　8）羊　11）狗

3）虎　6）蛇　9）猴　12）猪

这就是所谓的十二生肖动物纪年法，它流行于东亚、东南亚和中亚大部分地区。

这儿有一些从公元584年开始使用的关于动物纪年(尽管是间接的，但是可信的）资料。八世纪立于蒙古的突厥和回纥的碑文表明，它的使用范围正在日益扩大。甚至在回纥大规模从蒙古迁移至吐鲁番（eočo）和甘肃地区，在其政治和宗教生活中已经改用了汉族的历算和星算使用方法，并从公元九世纪末就改用了甲子纪年法以后，在日常生活中仍保留使用十二生肖动物纪年法。这种以十二生肖为基础的动物纪年法最迟在十一世纪时，仍广泛地遍及于突厥各个部落。公元1201年，成吉思汗建立的蒙古帝国也从回纥那里采用了这种纪年法，后来使其遍及于整个蒙古帝国[10]。

在公元650年吐蕃王朝似乎业已采用了动物纪年法。据《吐蕃年鉴》记载，吐蕃大约于公元652/53年和公元655/56

年之间就开始了其首年纪年，从公元650/51年即狗年，就有了关于吐蕃王朝的大事记载，此后年年都有记载，而且有关的年代总是冠以与动物纪年法相应的名称。后来，也就是整个吐蕃王朝时期和尔后的两个世纪期间，据藏文史籍来看，十二生肖动物纪年法几乎是唯一的纪年法。同时，正如我们将会看到的一样，甲子纪年法只限于某些特殊场合的使用。但是，甚至在十一世纪以后，那时汉族的甲子纪年法已经开始使用，尔后，饶迥纪年法在宗教和政治生活中，以及学术文献著作中占据了统治地位，尽管如此，十二生肖纪年法的使用基本上在日常生活中仍得到了保留[11]。

十一世纪后，采用汉历甲子纪年法的“标准”历书(《normal》form）是主要的纪年法，它或多或少生硬地基于天干与五行，地支与动物的结合，更确切地说，是基于五行对天干的替代和动物对地支的替代。地支和动物相结合的纪年法完全同十二生肖纪年法相吻合，然而天干同五行中的阴阳属性按下列形式结合：

1）阳木	6）阴土
2）阴木	7）阳金属（铁）
3）阳火	8）阴金属（铁）
4）阴火	9）阳水
5）阳土	10）阴水

但是，由于五行中的阳性行总是奇数的；阴性行总是偶数的，五行与每一动物相结合的次数过于频繁，所以五行常常被省略不提。上表所显示出的便是完整的“标准”历书的全部形态。天干与五行相结合的甲子纪年法始于阳木兔年，同公元……604/05、664/65、724/25，784/85、844/85、904/

05、964/65、1024/25，和1084/85……等年相对应[12]。

当时轮历和随着时轮历的印度以六十年为周期纪年法，即同大木星系统（Major Jovian cycle）相关联的饶迥纪年法于十三世纪后半叶在西藏占据了统治地位，而饶迥纪年法的名称（实际上，这一名称源于印度，是指木星的六十次运动）并没有被西藏接收。同此纪年法并行或代替它们的是汉族甲子纪年法的"标准"历书的年代名称，在当时它基本上占据着主要地位，并一直持续使用下来。结果，饶迥纪年法在推算年代方面占据了统治地位，而中国内地的甲子纪年法仍采用相同的年代名称，被进一步运用于星算和占卜领域。碰巧，饶迥纪年法纪年的首年仅仅比汉族甲子纪年法的纪年晚三年，那就是说，饶迥纪年法始于阴火兔年，而不是阳木鼠年。另外，在提到某一年以前，时轮历一般要指出此年属于第几个饶迥。当然，第一个饶迥纪年开始于火兔年，即与公元1027年相对应；第二个饶迥纪年法之首年同样始于火兔年，与公元1087年相对应……等等，如此类推[13]。

除了上述提及到的甲子纪年法与五行相配合的"正规"历书外，还有一种它的"特殊"历本。换言之，五行并不是同天干生硬地配合，而是按照复杂的顺序同甲子纪年法的每一个年代相配合。这种"特殊"、"复杂"(《complex》version)历本业已在三种不同的系统中得到了证明[14]。然而缺乏有目的地证明五行和甲子纪年法每一年代相配合的规律性，而我对这个规律的规定性却一无所知，这便是我欲补充一些材料的意图所在。

五行和甲子纪年法的每一年代相配合的顺序的基础是五行中一系列的金属（金）、火、木、水和土等元素，并且他

们必须重复出现两次。换言之，他们是根据他们的阴、阳这两个属性出现的。然而五行并不是以连续的顺序同甲子纪年法的每一年代相配合，而是五行中每三个行与每一个年代相配合后，第四行总是跳过。这个过程所包括的五行配合方式如下表所示：

1），	（3 1）	阳金属	9），	（3 9）	阳金属
2），	（3 2）	阴金属	10），	（4 0）	阴金属
3），	（3 3）	阳火	11），	（4 1）	阳火
4），	（3 4）	阴火	12），	（4 2）	阴火
5），	（3 5）	阳木	——	——	
6），	（3 6）	阴木	——	——	
——	——		13），	（4 3）	阳水
——	——		14），	（4 4）	阴水
7），	（3 7）	阳土	15），	（4 5）	阳土
8），	（3 8）	阴土	16），	（4 6）	阴土
17），	（4 7）	阳金属	——	——	
18），	（4 8）	阴金属	——	——	
——	——		25），	（5 5）	阳火
——	——		26），	（5 6）	阴火
19），	（4 9）	阳木	27），	（5 7）	阳木
20），	（5 0）	阴木	28），	（5 8）	阴木
21），	（5 1）	阳水	29），	（5 9）	阳水
22），	（5 2）	阴水	30），	（6 0）	阴水
23），	（5 3）	阳土	——	——	
24），	（5 4）	阴土	——	——	

上表通过“正规”历本和“特殊”历本的对照，给我们展示

了甲子纪年法的整个配合方式。同时，此表清楚表明首年兔年正如“特殊”历本上所载是与五行中的金属行相配合，而不是象“正规”历本所载是与五行中的木行相配合。尽管如此，五行中的差别并不意味着改变汉族甲子纪年法总是以甲子年为纪年之首，并与公元……604/05、664/65、724/25、784/85、844/45、904/05、964/65、1024/25、1084/85……等年相对应这一事实。然而在“正规”历本和“特殊”历本中年代名称的记载都同样是六十次。上表中的这些例子表明了五行围绕一系列年代循环的一些特点。

西方对中国十九至二十世纪的历法进行学术上的研究时，甲子纪年法和五行相结合的“特殊”历本曾在很长一段时间内蜚声西方世界[15]。但它蜚声西方仅仅是在L·巴森发现这个事实的近来（它主要的重要方面仍来自于中国的年代学），它的年代（甚至是日期）的名称都是由吐鲁番和甘州的回纥手稿中的“特殊”历本命定的。年代的名称尽管有些形形色色、千差万别，但这些差异的形式可以归结为两个基本的模型。这种较完善型提供了关于汉语天干之名的突厥抄本和以突厥语命定的五行和动物之名的抄本；然而这种不可忽视的较短型则提供得极少，并且只限于动物和五行的名称[16]。

3.根据我们现在掌握的材料来看，西藏使用甲子纪年法首次标注时间的最古老记载是公元821—822年立于拉萨的唐蕃会盟碑碑文。这些日期镌刻于东面的碑柱上。在盟约序言中记叙了双方最初历史上的接触和双方和平达成的情况。在碑文末尾刻有双方在长安和拉萨举行会盟的日期和拉萨唐蕃会盟碑落成的日期。上述提到的长安会盟碑没有日期记

载。镌刻于碑文上的日期如下：

（1）长安会盟日期：(57)……||བོད་ཆེན་(58)[པོ་]འི་ལོའི་མྱིང་ནི་སྐྱིད་རྟག་ལོ་བདུན||རྒྱ་ཆེན་པོའི་ལོའི་ཚྭང་ནི||(59)[ཙ]ང་ཀེང་ལོ་དང་པོ་ལྕགས་མོ་[གླང་གི་]ལོ་[འི་]དགུན་ཟླ་ར་བ་ཚེས་བཅུ་ལ||(60)……“……阴铁牛年冬十月十日，大蕃彝泰七年，大唐长庆元年……”。

（2）拉萨会盟日期：(61)……||བོད་ཆེན་པོའི་(62)ལོའི་མྱིང་[སྐྱིད་]རྟག་ལོ་བརྒྱད||རྒྱ་ཆེན་པོའི་ལོའི་མྱིང་ཙང་ཀེང་ལོ(63)[ག]ཉིས||ཆུ་[ཕོ་]སྟག་གི་ལོའི་དབྱར་ཟླ་འབྲིང་པོ་ཚེས་དྲུག་ལ||……“……阳水虎年夏五月六日，大蕃彝泰八年，大唐长庆二年……”。

（3）拉萨唐蕃会盟碑镌刻落成日期：(65)……||བོད་ཆེན་པོའི་ལོའི་མྱིང་སྐྱི[ད]་རྟ[ག]་(66)[ལོ]་དགུ||[རྒྱ]་[ཆེ]ན་[པོ]འི་ལོའི་མྱིང་[ཙ]ང་ཀེང་ལོ་གསུམ||ཆུ་མོ་ཡོས་(67)བུ་ལོ[འི]་དཔྱིད་ཟླ་འབྲིང་པོ་ཚེས་བཅུ་བཞི་ལ||……“……阴水兔年春二月十四日，大蕃彝泰九年，大唐长庆三年……”[17]。

上述引出的日期中都用了吐蕃赞普年号、唐朝皇帝年号和甲子纪年法对每一年都进行了明确的解释。此外，连月份和天日也都注明清楚。每一日期的含义有必要给予或多或少的解释说明。

在已知的藏文书籍记载中，这个碑文是唯一使用吐蕃赞普年号的碑铭。尽管汉文史料对吐蕃统治年号相当熟悉，并把它用汉文彝泰（长久昌泰）一词记载入史。更确切地说它是藏文སྐྱིད་རྟག（永久幸福）的意译。因此，汉文史料对盟文中的“彝泰七年”进行了详善的阐述。盟文是在有唐朝钦使的参与和吐蕃王朝对唐东部地区军事总长的监督下镂刻于会盟碑上的。他们甚至提到了吐蕃赞普赤祖德赞(གཙུག་ལྡེ་བཙན)别名热巴巾(རལ་པ་ཅན)薨于彝泰（I—t'ai[18]）年间，即公元

838年。从以上所有事实可以推断出吐蕃只在唐蕃外交条约的签订中使用了统治年号，这是为了强调唐朝于公元821—822年同吐蕃签署的唐蕃会盟条约中第一次明确承认的唐蕃二国的平等地位[19]。

由于碑文不仅是纪念唐蕃间条约的缔成，以及条约规定的唐蕃间关系的准则，而且会盟碑的落成是双方协约达成的闭幕式，所以碑文受到唐朝钦使的监督，这样在碑文中出现唐朝统治年号就不足为奇了。附带言之，作为唐朝统治年号出现的长庆（ཅང་ཁེང）是汉语长庆（ACdʑ̂ang-k'ʑang[20]）的音译，会盟碑上所注的这些日期同汉族历史学家所研究的数据相吻合，他们把唐蕃长安会盟计为长庆元年，而把拉萨会盟计为长庆二年[21]。由于长庆是登基于公元821年的唐穆宗的唯一统治年号，所以无庸置疑，唐蕃会盟碑文上所记载的三个年代是与公元821/22、822/23和823/24年相对应的。

依此，会盟中使用的五行和甲子纪年法相结合的历本毫无疑问是根据甲子纪年法来标名年代的。在“复杂”和“特殊”历本中“阴铁牛年”和“阳水虎年”及“阳水兔年”是同甲子纪年法的第二、第五十一和第五十二个年代相对应的。如是，他们就同（把公元784/85年例为首年）公元785/86、834/35和835/36年相对应。尽管如此，这些年代仍然不能同第一个年代相联系，因为在碑文中吐蕃和唐朝统治年号明确地标明了三个连续的年代。在“机械”历本（the《mechanic》version）和“正规”历本的记载中，情形正好相反，因为“阴铁牛年”、“阳水虎年”和“阳水兔年”代表甲子纪年法中的第三十八、三十九和第四十个年代，结果

他们便同公元821/22、822/23，和823/24年相对应。这些年代都是根据唐朝统治年号和汉文史料来确定的。

正如黎吉生所推测，甲子纪年法在日期中的运用可以从表面上直接解释中国内地的历法模式[22]。因为不管怎么样甲子纪年法包括十二生肖纪年法，实际上它仅仅是在西藏被运用于纪年系统，后来可能被忽视而不用。这样除了两个国家独立的统治年号来纪年以外，甲子纪年法在会盟碑文的日期中是被当作一种唐蕃双方公共的纪年系统来使用的。

最后，就月份和天日而言，在会盟碑文中它是用季节和数字来命名的。在古代西藏这是唯一的习惯形式[23]，尽管它在中国内地并非广为人知（更是如此，因为它可能是藏人从内地借去的）。但是在内地，这些数字被用来表示官方的月份和甲子纪年法用它来命名天日。从碑文中镌刻的月份和天日来看，正如李芳桂已经指出的，可以从《旧唐书》中找出两个与之相对应的确切记载。这样，公元821年的长安会盟是于“冬十月十日”举行，汉文史料记载为10月10日（=11月8日）；而公元822年的拉萨会盟于“春二月六日”举行，汉文史料记载为5月6日（=6月1日）[24]。这种明显的一致性证明唐蕃和平条约签订之时，吐蕃月份和天日的推算方法同唐朝的月份和天日的推算方法是一致的[25]。吐蕃月份和天日的这种推算方法也许是在条约签署时根据汉历调整而成的。

4.仅在几年前，黄文焕发表了另一则吐蕃王朝时期含有根据甲子纪年法推算日期的藏文题记[26]。

该题记是吐蕃时期敦煌365窟藏、汉文部分碑文题记[27]。藏文和汉文的墨字题记成T字形状，在佛龛上部之黄泥底上，横书三行藏文，此题记长一米、宽60厘米；在佛龛下部

之红泥底上垂直书写着汉文题记数行。这个佛龛外部绘有西夏统治时期（公元1037—1227年）的壁画作品，但是壁画下部分残蚀。因此只有部分题记可见。令人遗憾的是只有一部分汉文题记能够辨认，但是大约有三分之二的藏文题记仍可辨读。

根据题记得知，该窟是洪辩Hung-pien[28]（ACɣung-b'ʅän[29]（私人所建的佛龛。洪辩一名经常在藏、汉文的敦煌文书中出现。在吐蕃统治时期，他是沙州（敦煌）一带佛教徒的上师，紧接公元848年吐蕃王朝的统治分崩离析后，他便成了整个佛教寺院归义军的领袖。归义军是建于甘肃走廊[30]唐朝军事地区的一个（真正独立的政权）。

藏文题记第一句是：འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོ།།ཁྲི་གཙུག་ལྡེ་བཙན་གྱི་སྐུ་རིང་ལ“超自然之神圣赞普赤祖德赞之世。”紧接着是佛龛建成日期ཆུ་[ཕོ]་བྱི་བའི་[ལོ]འི་དཔྱིད་ན“阳水鼠年春季”。接下来在题记中有一个年代名称难以理解，即ཤིང་མོ་སྟག་གི་ལོ[……]。“阳水虎年”题记作为佛龛建成的最好仪式以志其事[31]。

由于赤祖德赞别名热巴巾于公元815/16至838年间在位，所以这些年代可以专门在题记中从784/85延续至843/44的甲子纪年法的年代中找到。在五行和甲子纪年法相结合的“复杂”、“特殊”历本中，阳水鼠年和阳木虎年是甲子纪年法中的第十三和第二十七个年代，同公元796/97和810/11年相对应。但是这些年代都早于赤祖德赞登基执政这一重要的年代极限。在“机械”、“正规”历本中，阳水鼠年和阳木虎年是甲子纪年法中的第四十九和第五十一个年代，他们与公元832/33和834/35年相对应，而这些年代才真正是赤祖德赞执政时期[32]。无庸置疑，敦煌365窟题记（和拉萨会盟碑文）

都表明了“机械”和“正规”历本在纪年中的运用。

由于题记出自一位著名的汉族僧人私人所建的佛龛，因此汉族文化的背景显然决定了甲子纪年法的使用。或许被损坏的汉文题记中的日期本身就是藏族日期运用的一个例证。

然而，在藏汉文题记中，如果以汉文题记是根据甲子纪年法来标定日期而推断出藏文题记也有必要使用这种相同的纪年法来标定日期，那么，势必会作出一个错误的推测。我们可以从大英博物馆藏的斯坦因收集品中找到一个这样的例子，即斯坦因收集品第32号观世音画像题记。尽管这个题记已经严重模糊，但是H·噶尔美先生通过红外线摄影胶片辨认出这一题记，并发表了它们的副本。令人遗憾的是，尽管通过红外线摄影胶片，也只能辨认出为数稀少的汉文原文，但是这幅画像创作的时间却很清楚：“丙辰……九月……十五月圆之日”（＝公元836年10月28日）。在另外一些几乎是完整的藏文原文中能够辨析出下列文字：འབྲུག་གྱི་ལོ་ལ་དགེ་སློང་བདཀ་དཔལ་དབྱངས་……བྲིས་སོ་“比丘白央作于龙年……〔33〕”。如是，汉族使用的根据甲子纪年法和藏族使用的根据十二生肖纪年法来推算时间的方法并非背道而驰。

我认为敦煌365窟题记和斯坦因收集品32号画像题记中的日期推算方式之间的不同差异应作如下解释：这位建造佛龛的汉僧具有较高的文化修养和高级的社会地位，因此他甚至也想在藏文题记中使用一套与他自己所受教育相称的时间推算公式。但由于第32号画像题记为藏文，所以他按照自己所处当时时代的藏族习惯的纪年法标明了藏文题记的日期，并且仅仅在汉文题记中使用了甲子纪年法。

5.上述两个业已讨论的题记比写卷或粗糙的手卷P·T·

1188号背面要早得多。在该写卷正面有两段内容未能确定的佛经经文，然而在写卷背面有各种佛经碎片，孤立零碎的词句，信函和各种粗糙的官方文书草件，特别是有许多官方文书的公文抬头格式[34]。正如我在其它文章中业已论述的一样，此写卷的时间毫无疑问可以追溯到公元十世纪。第9篇（第7行）是公元930—940年归义军政府发出的公文的抬头格式；第12篇和14篇（第12行和第14—18行）是甘州回纥发出文书的残片；第15篇是一份含有确切时间（第19—2行）的公文抬头格式。尽管当时我还无力充分地解释这个时间[35]，但我根据里面出现的唐朝统治年号，正确地确定了这些公文抬头格式是十世纪的作品[35]。

第15篇的全文如下：（19）||ཐེན་ཤུག་ཚོ་བདུན|ལྕགས་མོ་ཡོས་བུའི་ལོའི་དཔྱིད་ཟླ་ར་བ་ཚེས་བཅོ་(20)ལྔ་ལ་ཕོ་བྲང་གསེར[36]ནས་བཀའ་ཕྱགས་ཀྱི་ཕྱག་རྒྱ་ཐོགས|| “ཐེན་ཤུག 七年，即铁阴兔年春一月十五日，从黄金殿发出加有封印之旨……”。

开头的ཐེན་ཤུག可能是唐统治年号天复T'ien-fu(ACt'en-b'i̯uk[37]）或天福T'ien-fu(ACt'ien-pi̯uk[38])的转写。由于天复年号始于公元901年，天福年号始于公元936年，所以与ཐེན་ཤུག七年相对应的年代应是公元907/08或942/43年。这两个年代都是始于公元904/05年的甲子纪年法中的年代。在甲子纪年法和五行相结合的“机械”和“正规”历本中，阴铁兔年是甲子纪年法中的第二十八个年代，与公元831/32年相对应。但是，这个年代永远也不可能和以统治年号标名的年代一致。尽管如此，如果我们推算年代的基础是五行和甲子纪年法相结合的“复杂”、“特殊”历本，那么，阴铁兔年即是甲子纪年法中的第四十个年代，与公元943/44年相

对应。并且这个年代在时间上仅仅比天福七年晚一年。当然一年之差并不是很重要的问题，因为汉文敦煌文书提供了许多纪年法和统治年号纪年相差一年的例证。而且，在这种情况下，通常以纪年法推算的年代为准[39]。

至于诏令发出之地，无论把ཕོ་བྲང་གསེར་སྒོ一词解释为“皇宫里的金门”还是“金门殿里的皇宫”已经引起争论。1979年，在我巴黎所著的讲稿中，我把它解释为源于中国内地的皇宫，把གསེར་སྒོ看成是汉语金门chinmen[40]的翻译。然而，我的同事T·莫利亚苏（T·Moriyasu）在研讨我的讲稿时认为，ཕོ་བྲང་གསེར་སྒོ 是同金帐（黄金色的帐篷）相对应的。金帐一词在公元911年沙州（敦煌)汉民致函回纥可汗之伯希和先生汉文敦煌文书第3633卷号中表示回纥可汗住锡之地[41]。从语义学的观点来看，这种差异是不可能被接受的。因为汉文“帐”即无“门、孔、入口”之意；藏文门“སྒོ་”也无帐篷之意。同时，众所周知汉语“金门”（黄金色的门）是中央王朝皇权之都的隐喻之名。所以，我仍坚持我个人观点，即第15篇是公文抬头格式的藏文翻译，更确切言之，即为唐帝国敕令的藏文改写本。

依我之见，第15篇的时间是紧密地同甘肃走廊政权和唐朝之间的一些关系事件相联系的。人所共知，天福三年十一月（公元938年11月/12月）从当时前秦王朝的首都开封派遣了一个到和阗的使团，天福七年十二月丙子日（公元943年2月4日），这个使团在和阗、沙州、瓜州和回纥等使节的陪同下返回皇宫。沙州使节的主要目的是替曹元深谋求节度使（军政元帅）的封职。大约在公元939年，曹元深就继他兄弟担任了归义军统领的职务。天福八年元月庚寅日（公元943年2月

18日）朝廷为曹元深举行了封授仪式，并在同月乙巳日（公元943年3月5日）唐帝给和阗、回纥首领及使节封授了唐代封号[42]。因天福八年新年是庚辰日（公元943年2月8日）[43]，所以庚寅日肯定是1月11日，乙巳日为1月26日。依此推之，上述藏文公文抬头格式中提及的阴铁兔年春元月15日，准确地说即是和阗、沙州归义军和甘州回纥等使节滞居唐朝皇宫，唐皇为他们及他们的首领举行封授之时。结果写卷P·T·1188号背面第15篇是一份由使节传递的唐皇敕令的藏文改写本的公文抬头格式，或许是唐皇签发的任命书。

现在，第15篇中天福七年应更正为天福八年的时间问题已清楚明朗：在纪年法的日期推算中五行是根据“复杂”、“特殊”历本与动物相结合的。这样，这个时间问题兴许得到了解决，它即是公元943年2月22日。

6.敦煌写卷P·T·127号第3篇A（背面第1—9行）中所载的甲子纪年法全表是早期最有趣的甲子纪年法的藏文本改写之一。

这个表是由A·麦克唐纳夫人（斯帕尼安Spanien）发现的，对此她这样描写道：“这是一份始于鼠年（བྱི་བ）的十二生肖动物纪年法同两个五行系统相结合的甲子纪年法的完整年表；但是后来五行系统中变成铁（ལྕགས）行的金属行在这里却被金（གསེར）取而代之，并且五行排列顺序不一致，而且同中世纪所规定的五行排列顺序也不一致”[44]。

麦克唐纳夫人的这些叙述还应该用下列事实予以补充，即这份表不是明显或特别地描述了作为编年的甲子纪年法，而是明显或特别地描述了作为占卜或星算的甲子纪年法。在藏文系列写卷中[45]，其中一份是关于灸法的文献（第2篇，正

十天干			1 甲	2 乙	3 丙	4 丁	5 戊	6 已	7 庚	8 辛	9 壬	10 癸	1 甲	2 乙
十二地支		五行＼动物	五行与天											
			木		火		土		金属		水		木	
			阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴
1	子	鼠	1											
2	丑	牛		2										
3	寅	虎			③									
4	卯	兔				④								
5	辰	龙					5							
6	巳	蛇						6						
7	午	马							7					
8	未	羊								8				
9	申	猴									9			
10	酉	鸡										10		
11	戌	狗											11	
12	亥	猪												12

十二地支		五行＼动物	五行与动物纪															
			土	金	属	火		木		水		土		金	属	火		木
			阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳
1	子	鼠	→	1						/	/							/
2	丑	牛	/		2					/	/							/
3	寅	虎	/			③				/	/							/
4	卯	兔	/				④			/	/							/
5	辰	龙	/					5		/	/							/
6	巳	蛇	/						6	—	→							/
7	午	马	/							—	→	7						/
8	未	羊	/							/	/		8					/
9	申	猴	/							/	/			9				/
10	酉	鸡	/							/	/				10			/
11	戌	狗	/							/	/					11		/
12	亥	猪	/							/	/						12	→

两种时间推算统一表

3	4	5	6	7	8	9	10	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸

干配合的“机械”历本

火		土		金属		水		木		火		土		金属		水	
阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴
13												25					
	14												26				
		⑮												27			
			⑯												28		
				⑰												㉙	
					⑱												㉚
						19											
							20										
								21									
									22								
										23							
											24						

年法配合的“复杂”历本

木	水		土		金属		火		木		水		土		金属		火		木		水		土
阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳
→	13						/	/								→	25						/
/		14					/	/							/	/		26					/
/			⑮				/	/							/	/			27				/
/				⑯			/	/							/	/				28			/
/					⑰		/	/							/	/					㉙		/
/						⑱	—	→							/	/						㉚	→
/							—	→	19						/	/							/
/							/	/		20					/	/							/
/							/	/			21				/	/							/
/							/	/				22			/	/							/
/							/	/					23		/	/							/
/							/	/						24	—	→							/

十天干	1 甲	2 乙	3 丙	4 丁	5 戊	6 己	7 庚	8 辛	9 壬	10 癸	1 甲	2 乙

十二地支		五行／动物	五行与天											
			木		火		土		金属		水		木	
			阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴
1	子	鼠							37					
2	丑	牛								38				
3	寅	虎									39			
4	卯	兔										40		
5	辰	龙											41	
6	巳	蛇												42
7	午	马	31											
8	未	羊		32										
9	申	猴			33									
10	酉	鸡				34								
11	戌	狗					35							
12	亥	猪						36						

十二地支		五行／动物	五行与动物纪年															
			土	金	属	火		木		水		土		金属		火		木
			阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳
1	子	鼠	／							——→		37						／
2	丑	牛	／							／	／		38					／
3	寅	虎	／							／	／			39				／
4	卯	兔	／							／	／				40			／
5	辰	龙	／							／	／					41		／
6	巳	蛇	／							／	／						42	→
7	午	马	→	31						／	／							／
8	未	羊	／		32					／	／							／
9	申	猴	／			㉝				／	／							／
10	酉	鸡	／				㉞			／	／							／
11	戌	狗	／					35		／	／							／
12	亥	猪	／						36	——→								／

3丙	4丁	5戊	6己	7庚	8辛	9壬	10癸	1甲	2乙	3丙	4丁	5戊	6己	7庚	8辛	9壬	10癸

干配合的"机械"历本

火		土		金属		水		木		火		土		金属		水	
阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴
						49											
							50										
								51									
									52								
										53							
											54						
43												55					
	44												56				
		㊺												57			
			㊻												58		
				㊼												59	
					㊽												60

法配合的"复杂"历本

木	水		土		金属		火		木		水		土		金属		火		木		水		土
阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳
／							—	→	49						／	／							→
／							／	／		50					／	／							／
／							／	／			51				／	／							／
／							／	／				52			／	／							／
／							／	／					53		／	／							／
／							／	／						54	—	→							／
→	43						／	／							—	→	55						／
／		44					／	／							／	／		56					／
／			㊺				／	／							／	／			57				／
／				㊻			／	／							／	／				58			／
／					㊼		／	／							／	／					59		／
／						㊽	—	→							／	／						60	→

面，第78—184行）[46]，另外的（第1、3、6篇）是关于占卜和星算内容的文献[47]。

这样，甲子纪年法背面的两段文字由于出自相同的手迹，所以无疑它也是以有关占卜和星算为内容的文献。第3篇B（第10—14行）记载了有序和无序的五行排列。第3篇C（第15—18行）则根据五行罗列了汉族氏族姓氏的分布状况。

下面，我用表格形式和甲子纪年法一系列的年代编号把写卷中的甲子纪年法的完整表格公之于众。值得注意的是，这个表描述了五行和甲子纪年法相结合的“复杂”、“特殊”历本。

1）(1)阳金鼠年
(||གསེར་ཕོ་བྱི་བ||)

2）阴金牛年
(||གསེར་མོ་གླང་||)

3）阳火虎年
(||མེ་ཕོ་སྟག||)

4）阴火兔年
(||མེ་མོ་ཡོས་བུ||)

5）阳木龙年
(||ཤིང་ཕོ་འབྲུག||)

6）阴木(羊)蛇年(2)
(||ཤིང་མོ་(ལུག་)སྦྲུལ||)

7）阳土马年
(||ས་ཕོ་རྟ||)

8）阴土羊年

31）阳金马年
(||གསེར་ཕོ་རྟ||)

32）阴金羊年
(||གསེར་མོ་ལུག||)

33）阳火猴年
(||་མེ་ཕོ་སྤྲེའུ||)

34）阴火鸡年
(||མེ་མོ་བྱ་གག||)

35）阳木狗年
(||ཤིང་ཕོ་ཁྱི||)

36）阴木猪年(6)
(||ཤིང་(ཕྱ་)མོ་ཕག||)

37）阳土鼠年
(||ས་ཕོ་བྱི་བ||)

38）阴土牛年

(||ས་མོ་ལུག||)

9）阳金猴年

(||གསེར་ཕོ་སྤྲེའུ||)

10)阴金鸡年

(||གསེར་མོ་བྱ་གག||)

11)阳火狗年

(||མེ་ཕོ་ཁྱི||)

12)阴火猪年

(||མེ་མོ་ཕག||〔一〕)

13)阳水鼠年

(ཆུ་ཕོ་བྱི་བ||)

14)阴水(3)牛年

(||ཆུ་མོ་གླང་||)

15)阳土虎年

(||ས་ཕོ་སྟག||)

16)阴土兔年

(||ས་མོ་ཡོས་བུ||)

17)阳金龙年

(||གསེར་ཕོ་འབྲུག||)

18)阴金蛇年

(||གསེར་མོ་སྦྲུལ||)

19)阳木马年

(||ཤིང་ཕོ་རྟ||)

20)阴木羊年(4)

(||ཤིང་མོ་ལུག||)

21)阳水猴年

(||ས་མོ་གླང་||)

39）阳金虎年

(||གསེར་ཕོ་སྟག||)

40）阴金兔年

(||གསེར་མོ་ཡོས་བུ||)

41）阳火龙年

(||མེ་ཕོ་འབྲུག||)

42）阴火蛇年

(||མེ་མོ་སྦྲུལ||)

43）阳水马年

(ཆུ་ཕོ་རྟ||)

44）阴水(7)羊年

(||ཆུ་མོ་ལུག||)

45）阳土猴年

(||ས་ཕོ་སྤྲེའུ||)

46）阴土鸡年

(||ས་མོ་བྱ་གག||)

47）阳金狗年

(||གསེར་ཕོ་ཁྱི||)

48）阴金猪年

(||གསེར་མོ་ཕག||)

49）阳木鼠年

(||ཤིང་ཕོ་བྱི་བ||)

50）阴木牛年

(||ཤིང་མོ་གླང་||)

51）阳水虎年(8)

(||ཆུ་ཕོ་སྤྲེའུ||)　　　　(||ཆུ་ཕོ་སྟག||)

22)阴水鸡年　　　　52)阴水兔年

(||ཆུ་མོ་བྱ་གག||)　　　　(||ཆུ་མོ་ཡོས་བུ||)

23)阳土狗年　　　　53)阳土龙年

(||ས་ཕོ་ཁྱི||)　　　　(||ས་ཕོ་འབྲུག||)

24)阴土猪年　　　　54)阴土蛇年

(||ས་མོ་ཕག||)　　　　(||ས་མོ་སྦྲུལ||)

25)阳火鼠年　　　　55)阳火马年

(||མེ་ཕོ་བྱི་བའི||)　　　　(||མེ་ཕོ་རྟ||)

26)阴火牛年　　　　56)阴火羊年

(||མེ་མོ་གླང་||)　　　　(||མེ་མོ་[ལུ]་ལུག||)

27)阳木虎年　　　　57)阳木猴年

(||ཤིང་ཕོ་སྟག||)　　　　(||ཤིང་ཕོ་སྤྲེའུ||)

28)阴木兔年(5)　　　　58)阴木鸡年

(||ཤིང་མོ་ཡོས་བུ||)　　　　(||ཤིང་མོ་བྱ་གག||)

29)阳水龙年　　　　59)阳水狗年(9)

(||ཆུ་ཕོ་འབྲུག||)　　　　(||ཆུ་ཕོ་ཁྱི||)

30)阴水蛇年　　　　60)阴水猪年

(||ཆུ་མོ་སྦྲུལ||)　　　　(||ཆུ་[མོ་ཕ]ག||)

7.最后，有必要考察一下作为年代名称的拉达克长孜(ཏང་ཙེ)藏文石刻。长孜石刻因其岩石上雕刻的物像、文字等原始人石刻而著称于世。首先，石刻南面和西面刻有景教十字架，并且在南面还刻有古索格代亚纳文。

藏文石刻表面，在石刻东面能够发现古代的古文字学和正字法的特征。我们知道东面石刻文字的两张照片，一张是由医学传播者塞巴斯蒂安·施米特于1911年摄制，并由A·

H·弗兰克于1925年发表；另一张是由G·E·哈钦森于1932年摄制，并于1938年由E·本维尼斯特发表[48]。令人遗憾的是，藏文刻于向北上方和正北方向倾斜的东面部分岩石上，结果，哈钦森摄制照片上的文字已模糊难辨，甚至施米特摄制的照片上的石刻文字也难以确认。

弗兰克辨认出“ལི་སྟག་ལོ”，并把它解释为“Erz-tiger-jahr”（原文如此！——原注）即：金属虎年（Metal-Tiger year）[49]，但是我对他的这种辨读和解释难以苟信。我认为在发表的照片上的文字只有ལིསྟགལ清晰可辨，然而在ལ上面、下面和后面是不能确定的空白点，在这个未定空白点的这或那也许代表一个符号。但是我认为弗兰克解释的主要缺陷在于他没有任何证据证明ལི（Li）确实是指金属元素。

我自己倒是更倾向于把它读成ལིསྟགལ(ོད)，并把它解释为含有家族名字（རུས）和个人名字的个人姓氏的简化形式。我把སྟག་ལོད解释为人名，可以从噶穷（དགར་ཚང）盟誓结束后排列出的参加盟誓的高级官员的人名中找到ལ་ཟ་གཅན་སྟག་ལོད这样的人名作为佐证[50]。至于ལི（Li），古藏文记载表明它作为家族名字有两种不同的用法。这份文书是在和阗地区即Mazār和Domoko发现的，当地人民经常用少数民族名字ལི་（Li，和阗语）作为自己的族名，在这种情况下，这种名字不会是藏语[51]。当然，我们不能用现在的观点来考虑和阗的这种作为“家族名字”的Li（ལི）。同时，在敦煌文书中提到了一些有家族名字Li（ལི）和个人名字的当地汉族和藏族居民[52]。我并不排除甘肃地区部分藏族化的汉民族为了纪念他们的姓氏而把它刻于长孜岩石上的这种可能性，正如那些中

亚和汉族商人，他们把古索格代亚纳文和Kuchen文，及汉文镌刻于岩石上一样[53]。

尽管如此，我在此仅仅是提出一种假说，其唯一目的是想表明有充足信服的材料使人们接受长孜藏文石刻并非是一个专门的年代名称的或然性。

8.在分析各个文献之后，在总体上对它们进行一番研究。在此，我必须指出金属元素种类间的差异性。在上述分析的四则文献中，只有敦煌365窟藏文题记没有提到金属元素。唐蕃会盟碑（东面59行）和写卷P·T·1188号背面第15篇（第19行）的时间中使用了“铁”（ལྕགས），正如中世纪和现代材料中记载的一样。在写卷P·T·127号背面使用了“金”（གསེར），这就是说，不仅在第3篇A之甲子纪年法表中（第1—3行，5—7行），而且在第3篇B和C之占卜中都使用了“金”，并且字迹都出自同一人之手（第10，12—13，19和21行）。

事实上，“金”作为一种五行之名可能有两种不同方式的解释。它可能受到回纥的影响，因为在回纥文献资料中金属行通常是由“金”（āltun/altun/aldun）一词表示并记载入史的[54]。然而它也许是汉语“金”一词的翻译，因为在日常生活中，“金”这个词汇表示“黄金”之意的使用频率是相当高的，而用来表示“金属（一般）”和“武器”之意几乎是凤毛麟角。这里我们必须考虑到藏文“金(གསེར)”作为五行之名仅仅出现于相同笔迹的三个连续卷号中。在单个卷子，也就是含有许多汉族姓氏拼写的第三个写卷中，无可辨驳地表明它是直接从汉文翻译而来的。所以我认为特别是作为五行之名的金行是从汉文翻译过来的。

另外一方面，藏语“铁（ལྕགས）”决不是汉语金元素的对应物。这样，我们可以推测在唐蕃会盟碑和写卷P·T·1188号背面第15篇，以及中世纪和现代的文献资料中，铁作为五行的名称使用代表了一个共同的术语传统[55]。

然而，在这儿却存在着一个问题，怎样才有可能从相同的传统解释在唐蕃会盟碑和后来文献资料中运用的基于五行和天干相结合的“机械”和“标准”历本中的甲子纪年法历本，以及在写卷P·T·1188号背面第15篇中用于推算日期，基于五行和甲子纪年法相结合的“复杂”和“特殊”历本中的历本。在年代推算中连续不断地从一个历本转换到另一个历本简直是不可思议的。

尽管如此，我们只有把甲子纪年法看成是一个全然的历法系统，这个问题才能得到解决。因为与此同时，甲子纪年法事实上是一种唐蕃占卜计算的方法，即所谓的掐算（ནག་རྩིས）。在推算过程中，根据卜算先生到底决定掐算哪一项为目的，诸如“生命”（སྲོག）、“身体”（ལུས）、“财富”（དབང་ཐང）或“顺境”（རླུང་རྟ）——这些与甲子纪年法的每一年的关系都很密切[56]，甲子纪年法贯穿于不同的变形中，而这些变形产生出甲子纪年法四种完全不同的历本。D·舒拟出了一份介绍这四种历本的表册[57]。

如果把舒拟的表格中的甲子纪年法历本同运用于编年的两种历本相比较，那么就会得出下列一些结论：（1）在唐蕃会盟碑、敦煌365窟题记中用于推算日期，在中世纪和现代进一步被运用于纪年，正如上述五行和天干相结合的“机械”、“正规”历本中所描述的甲子纪年法历本，仅仅是由于占卜术中的“财富”组成的甲子纪年法[58]。（2）在写卷

P·T·1188号背面第15篇中用于推算日期的（而且在写卷P·T·127号第3篇A表中，和从九世纪末到十七世纪末的回纥文献，及十九——二十世纪的内地惯用的）甲子纪年法的另外历本，即上述称之为五行和甲子纪年法相结合的“复杂”、“特殊”的历本，是由于占卜术中的“身体”而构成的甲子纪年法。

换言之，作为纪年法使用的甲子纪年法的两种历本起源于甲子纪年法在卜算中的运用。因此，不管甲子纪年法的不同历本在唐蕃会盟碑和写卷P·T·1188号背面第15篇日期中的运用，一个统一的术语传统在他们中间应运而生了。

9.总结这些分析后，也许可以得出如下结论：

（1）藏族首次采用汉族作为卜算方法的甲子纪年法是可能的,并且在采用过程中(用独特的方式)抉择了铁(ལྕགས)作为金属行中的五行。

（2）在藏文记载中已知甲子纪年法作为历法的最早使用是从吐蕃王朝最后半叶开始的,即最早运用于公元821—822年的拉萨唐蕃会盟碑和公元834/35年的敦煌365窟藏文题记的时间推算中。在以上两范例中由于处于对唐朝外交或汉文化的尊崇，并且由于这些唐蕃卜算常用名称日期，及由业已使用的占卜术中的“财富”构成了一个甲子纪年法的历本，所以，时间的推算上直接采用汉历模式。甲子纪年法的后一种形式已扎根西藏本土，除了众所周知的个别变化外，一直沿用至今，这个变化即是向源于印度的饶迥纪年法转变，在历法使用中把甲子纪年法的首年往后推移了三年。

（3）根据公元943年的敦煌写卷P·T·1188号背面第

15篇，当时沙州（敦煌）已成为吐蕃的独立部分。九世纪中叶后，尽管唐蕃卜算约定俗成的名称得到了保留，但由于受到甘肃汉、回纥文化和东土耳其斯坦文化的影响，在藏文历法文献资料中也出现了以占卜术中的"身体"而构成的甲子纪年法历本。

（4）在一系列占卜文献写卷P·T·127号第3篇A——C中记载的甲子纪年法全表实际上是独立于上述提及到的唐蕃占卜和历法之外的。这些系列文献译自汉文，并且由于它冠以金属元素中的"金"行名，所以表明它常常总是不遵从藏语术语的传统。

（5）镌刻于长孜岩石东面的短文，并非象弗兰克所解释的那样——是甲子纪年法的某一年代名称。但是，它也许是某一人名。

我从历法的角度上特别分析了藏文中运用的汉族甲子纪年法，并且最后得出作为历法使用的甲子纪年法是起源于唐蕃卜算这一结论。这样，只有当弄清唐蕃卜算历史和唐蕃卜算关系上的这种联系，以及考察清楚哪些在内地流行的卜算时，我们才能够对藏族历史上的汉族甲子纪年法有一个全面的了解[59]。

目前，我们所作的探讨确实证明，在乔玛毕业开拓性的研究中出现的问题在西藏学研究中仍然存在。对这些问题的解答不仅对于藏学研究，而且对于与之相关的汉学研究也许会带来新的成果，不仅如此，它们还会指导我们系统地解答那些激励人们进行深入研究的新问题。

注 释

（1）亚历山大·乔玛·戴库乐：《藏语语法》，英文版，加尔各答，1834年版，第147—157页，第227—235页。

（2）参看P·伯希和：《藏族纪年法甲子周期法》，载《亚细亚学报》I期（1913年），第639—645页；B·劳费尔：《藏族甲子纪年法的运用》，载TP15期（1913年），第569—574页；A·I·Vostrikov：《西藏历史文献》，载《佛教文库》32期，莫斯科，1962年，第242—243页等等。

（3）参看A·Von Staël—Holstein：《关于藏族甲子纪年法》，载《纪念丛书》第一集，（1935—1936年），第313页注3。

（4）乔玛：前引书，第148，230页。此段全文如下："为了使汉族纪年同印度纪年之间保持一致，藏族把汉族纪年的第四年视为首年看待，也许当他们采用印度的历法和计算方法时，这个纪年正在西藏普遍使用。"正如伯希和：前引书第640页已经表明的那样，实际上，这段文字的两个部分并没因果联系，但在这里我们面临着两种有主见的观点，唯一的解释就是标点错误。

（5）伯希和：前引书，第660—662页。

（6）D·舒：《关于西藏历法史的考察：德国东方手卷目录》Suppl.—Bd.16，威斯巴登，1973年，第142—143页；同前，《西藏历法的发展》，载《德国东方学》十八期，ZDMG，Suppl.Ⅱ，1974年，第558—559页。

（7）G·乌瑞：《吐蕃统治崩溃后甘肃和阗地区衙门中对藏语的使用》，载Actes du Colloque international

(巴黎，1979年10月2—4日)；《八至十一世纪高地亚洲的手卷碑铭》：JA CCLXIX (1981年)，第81—90页。

(8) P·黄，De calendario Sinico variae notiònes；Calendarii Sinici et Europaei Concordantia, Zi-Kawei 1885年，第5—14，19—24页；I·埃塞迪，A K-inai idöszámitás〔=《中国编年》〕，载P·Haidú，Gy·Kristó，A·罗纳·达斯（编辑）之Bevezetés a magyar östörténet kutatásának forrásaiba〔=《匈牙利史前史研究导言》〕Ⅱ，布达佩斯，1980年版，第238—239，242—244页，并且埃塞迪博士在文字上进行了进一步补充。

(9) 黄：前引书，第6—7页；伯希和：前引书，第633—636页；埃塞迪：前引书，第238—239页。

(10) P·伯希和：《中亚问题新解》Ⅰ《突厥人中使用十二生肖纪年法更早的例子》，载《通报》26期（1929年），第204—212页；L·巴森：《古代和中世纪历法》，Lille，1974年版，第147—156，174—185，243—244，250—284，294—296，298，303—308，312—313，527—530，550—554，561—564，568—575，588—595，604—618，770—777，785—786页。

(11) A·H·弗兰克：《A·斯坦因先生收集之与新疆有关的藏文文书》，载JRAS，1914年，第47—48页；G·乌瑞：《古代西藏的纪年法及其在政府文告中的运用》，载JACCL第13期，(1975年)，第158—162页；D·舒：Atibeti idöszámitás〔=《藏族编年》〕，载Hajdú，Kristó，罗纳·达斯：Bevezetés编辑之前引书，Ⅱ，第221—222页。——至于印度事务部图书馆馆藏的敦煌残卷69卷84页中论及到的动物纪年法确定的年代，F·W·托玛斯和Z·山口认为是公元630—640年间，然而L·毕达克和我则认为是公元700—710年间。参看G·乌瑞：《吐谷浑王子的史事考》，载L·李盖蒂（主编）的《乔

玛·戴库乐纪念论丛会刊》，BOHXXIII，布达佩斯，1978年版，第541—578页。

(12) 乔玛：前引书，第148—149，231页，尤其是153—154,234页；伯希和：《藏族纪年法甲子周期法》……，第633—637,646—648页，尤其是659—667页；舒：《关于西藏历法史的考察》……，第142—143页。

(13) 乔玛：前引书，第147—148,228—230,150—152,232—233页；伯希和：《藏族纪年法甲子周期法》……，第639—642，646—648，659—662页；Staël-Holstein：前引书，第277—311页；舒：《关于西藏历法史的考察》……，第9—10，142—145页。

(14) 黄：前引书，第8—9页；朝伟鹏（音译）：《中国算命术》，载《民俗学研究》第五集，（北京，1946年版），第293—294页；巴森：前引书，第300页。

(15) 黄：前引书，第8—9页；伯希和：《藏族纪年法甲子周期法》……，第635页注1。

(16) 巴森：前引书，第298—302,318—339,352—354,473—474，486—489，525—526页；第11—14，28—45，56—57，149，160—162，198页。

(17) H·E·黎吉生：《拉萨古代历史文告和拉萨公元821—822年唐穆宗和赤祖德赞签订的唐蕃会盟条约》，伦敦，1952年版，第57—58页，同时参看第62页；李芳桂：《公元821—822年的唐蕃会盟碑》，载《通报》，XLIV（1956年），第33，49—50页，同时参看第65页；佐藤长：《古代西藏史研究》Ⅰ，京都，1959年，第920—921页；H·E·黎吉生：《公元821/823年拉萨唐蕃会盟碑》，载JRAS，1978年，第142—143，及146页。除了一些不重要的论据，此处的引文都引自最后的版本。

(18) S·W·布谢尔：《汉文史料中的西藏早期历史》，载JRASn.s.Ⅻ（1880年），第521页；535页注84；第536页；B·劳费尔：前引书，第596页；黎吉生：《拉萨古代历史文告和拉萨公元821—822年唐穆宗和赤祖德赞签订的唐蕃会盟条约》，第47页；D·戴密微：《拉萨法诤》I，巴黎，1952年版，第26页注；第232页注1；李芳桂：前引书，第4，70，80页；P·伯希和：《西藏古代史》，巴黎，1961年版，第131页。

(19) F·A·比肖夫：《唐代对外盟约的法定要素》，载D·Sinor（主编的）《Raghu Vira教授南亚、东亚和中亚研究纪念文集》，新德里，1968年版，第11—35，尤其是34—35页。

(20) B·Karlgren, Grammata Serica recensa, 斯德哥尔摩，1957年版，1972年再版，nos. 721/a－e＋753/a－b。

(21) 布谢尔：前引书，第516，519页；伯希和：《西藏古代史》……，第72，74—75，128—131页。

(22) 黎吉生：《唐蕃会盟碑文……》，第148页，注4。

(23) 弗兰克：前引书，第48页；舒：《藏族编年》，第224—226页。

(24) 布谢尔：前引书，第516，519页，伯希和：《西藏古代史》……，第72，75页，李芳桂：前引书，第10页——《旧唐书》另外一处记载毫无价值，在一定程度上把时间弄错了，把“癸（辛）丑年冬10月癸酉日”误讹为长安会盟日期；见布谢尔：前引书，第517页，第534页注68（修订误讹纪年年代的理由）；伯希和：前引书，第73页。

(25) 参看写卷P·T·1263号（2762条）藏——汉文词关于月份名称一段，第3—12行；facs·A。斯帕尼安，Y·



今枝：《国家图书馆馆藏藏文文献选集》Ⅱ，巴黎，1979年，图版第525页；伯希和：《西藏古代史》，第143页，第10—21。

(26) 黄文焕：《跋敦煌365窟藏文题记》，载《文物》1980年第7期，第47—49页。

(27) 这个号码显然是根据敦煌文物研究所详细分类而来的，今天中国普遍使用这种分类法。石窟号码是根据另外一套系统来分类的。参看陈祖伦（音译）：《敦煌石窟对照表》，载JACCL（1962年），第271页。

(28) 黄文焕：前引书，第47页；黄氏认为这个人名在汉文题记中不全，然而在藏文题记中却是完整的。

(29) Karlgren：前引书，nos.1182/0+219/.e；参看戴密微：前引书，第250页注1。

(30) 戴密微：前引书，第250页及注2；第364—365页。

(31) 黄文焕：前引书，第47—48页。

(32) 黄文焕在其文（前引书第48页）中正确地鉴别了题记中公元832和834年的年代名称。

(33) H·噶尔美：《早期汉藏艺术》，Warminstev，1975年版，第11—13页。

(34) 见摹本背面，引自斯帕尼安、今枝：前引书，图版第476页。

(35) 乌瑞：《吐蕃统治崩溃后甘肃和阗地区衙门中对藏语的使用》……，第83页，Nos 8—11，第85—88页。

(36) 摹本已经残蚀，但我保存的照片仍完好无损，它比摹本早些。

(37) Karlgren：前引书，Nos 361/a-c+1034/d-f。

(38) Karlgren：前引书，Nos 361/a-c+933/d-h。

(39) 参见英国图书馆馆藏Ch·00167原稿画部分文字。

例斯坦因收集品518（=贾尔斯7344）号，1907（=贾尔斯5324）号，430（=贾尔斯6483）号，5572（=贾尔斯6997）号和印刷文书11（=贾尔斯8084）号；S·Ed·沙琬：《汉文碑铭文献五，千佛洞图画题记译注》，载A·斯坦因Serindia Ⅲ，牛津，1921年版，第1336页；L·贾尔斯：《十世纪（公元947—995年）之斯坦因汉文写卷收集品六年代注释》，载BSOASXI（1936—46年），第151—154页；同前，英国博物馆馆藏《敦煌汉文写卷目录说明》，伦敦，1957年版，第158，205，226，246，279页。

（40）乌瑞：《吐蕃统治崩溃后甘肃和阗地区衙门中对藏语的使用》……，第83，89页。

（41）《北平国家图书馆会刊》6：6（1935年11月—12月）编载的王重民《金山国坠事拾零》一文本人无缘惠见——此文根据汉文、阿拉伯——波斯史料认为蒙古地区的回纥帝国可汗和吐蕃帝国统治者都有“金帐”；参看戴密微：前引书，第202—203页注；C·Mackerras：《唐代历史中的回纥帝国》，堪培拉，1972年版，第182—183页注，和292页及在此引用之引文。

（42）J·R·汉密尔顿：《汉文史料中的清代回纥》，巴黎，1955年版，第54页注1；第82页注1；第84页注4；126页注1及134，136页。

（43）P·黄：《中国和欧洲néoméniques纪年法的一致性》，载《汉学文集》29期，上海，1910年版，第225页。

（44）“六十甲子周期始自鼠年（བྱི་བ）的十二生肖周期与阴阳两个五行相配合而生；但五行物质中的铁（ལྕགས）在后世系统中常由金（གསེར）来代表，五行次序的变化不定，与中世纪固定不变的次序不一致”。A·麦克唐纳：《对伯希和编号藏文写卷1286，1287，1038，1047和1290的解释》，载

《纪念拉露小姐西藏研究文集》，巴黎，1971年版，第284页注360。

（45）除了藏文写卷，还包括汉文和回纥写卷（Pelliot Chinois 5541 = Pelliot ouïgour 15）；参看M·R·塞居伊《导言》，载A·麦克唐纳、Y·今枝：《国家图书馆馆藏藏文文献选集目录清册》，巴黎1978年版，第13页。

（46）参看A·M·Blondeau：《关于西藏驯马术和马医学的材料（出自敦煌写卷）》，日内瓦——巴黎，1972年版，第7页。

（47）在这些写卷中，只对写卷I（正面，第1—77行）进行了研究。参看麦克唐纳：《对伯希和编号藏文写卷1286，1287，1038，1047和1290的解释》……，第284页。

（48）A·H·弗兰克：《拉达克石刻》，载SPAW（1925年），图版Ⅱ，同时参看第367，369—370页；E·本维尼斯特：《索格代亚纳文注释》（IV），载BSOSIX（1937—39年）版，图版五，同时参看第502—504页。

（49）弗兰克：《拉达克石刻》……，第367页。提出金属——虎年（Metal-Tiger year）同公元774或834年相对应的J·多维耶也接受了这个解释；参看《中世纪"外部"迦勒底地区：给R·P·Ferdinand Cavallera的混合奉献》，图卢兹，1984年版，第294页。

（50）巴卧·活佛祖拉陈哇静巴（དཔའ་བོ་སྤྲུལ་སྐུ་གཙུག་ལག་འཕྲེང་བ་འཛིན་པ）：《贤者喜宴》（མཁས་པའི་དགའ་སྟོན），洛札版（ལྷོ་བྲག་གནས་ཀྱི་གཞིས་ཁ）Ja（ཇ）卷，第130ab；参看Lokesh Chandra复制版，《巴卧·祖拉之著〈贤者喜宴〉》（མཁས་པའི་དགའ་སྟོན་of དཔའ་བོ་གཙུག་ལག），第四部，新德里，1962年版，第65页；同时参看杜齐：《藏王墓考》，罗马，1950年版，第55，103页中的文告意译和音译本（在这两段文字中，杜齐辨

认出是གཙན་，而不是གཅན）。

（51）F·W·托玛斯：《与新疆有关的藏文文献》，伦敦，1935—1963年版，第四部分索引，第77页。

（52）F·W·托玛斯：《与新疆有关的藏文文献》，第二部分，写卷，第115页。在这份发现的表中，当地汉族和藏族居民中冠有家族名字Li(ལི་)的个人名字的比例为12∶3。

（53）参看G·乌瑞：《吐蕃八——十世纪的景教和摩尼教的关系》，载E·Steinkeller，H·Tauscher（主编的）《藏族语言、历史和文化贡献》；《velm-vienna纪念乔玛·戴库乐论丛会刊》，奥地利，1981年9月13—19日，第I卷；《藏学与佛教研究》10期，维也纳，1983年，第405—407页和此处所引引文。

（54）巴森：前引书，第421—423，489—491页。

（55）尔后元代回纥星算文书中把“铁”作为金属行名称表明，藏族星算对元的影响无疑来源于相同的藏族星算系统。巴森：前引书，第491页；并参看第492—493页。

（56）生命、身体、财富和顺境的思想当然起源于中国。舒正确地指出སྲོག是中国内地占卜术术语“命（生命、命运、宿命），ལུས་是“身”，དབང་ཐང་是“财”的汉语翻译。（《中国的石子串：论汉藏卜算学》，载ZASVII（1973年版）第396—397页注357。尽管如此，至于对ཀླུང་རྟ་/རླུང་རྟ的研究，他的结论是错误的。一方面，他把占卜学术语和祈祷的风旗同视为一；另外一方面，至于说到风旗的名称，他忽视了རླུང་即“风”+རྟ即“马”的明显解释。并且他反而接受了L·A·Waddel提出而又被B·劳费尔采用的词源。根据这个词源，རླུང་རྟ་一半是借词，另一半是中国庞大的神秘动物之一“龙马”一名的翻译（参看L·A·Waddel：《佛教和西藏喇

嘛教》，伦敦，1895年，重印版，新德里1974年，第410—412页；B·劳费尔《藏语借词》，载《通报》十七期（1916年），第524页；舒：前引书，第396页注34）。舒忽略了中国占卜术传统的算法，除了命、身、财外，还有第四个，即驿马，完全是驿站所使用的马匹。中国人是这样举例解释它的："木克水（即branchvi = snake），水属火，木生火，为火父，儿子能够帮助父亲。所以，当和睦的木遇到了水，表明它们遇到了帮手，然而，它们是相克的。正如一个人到达了某一驿站，当他十分劳累时发现了一匹马。所以，水可以说是三个和睦的木的驿马……，算命先生认为驿马是非常重要的，它是一个吉兆"。（朝律鹏〈音译〉：前引书，第306—307页）。这样，驿马就联系到了顺境。所以不言而喻，藏语ལུ་རྟ/རླུ་རྟ是译自汉语驿马这一思想。结果，第一个音节ལུང（河谷、河流）和རླུང（风）两者变成了民间词源拼写法，事实上，他们代替了今天不能单独使用的古藏文སླུངས，并表示"驿站"，或确而言之，即"驿长"之意。根据A·麦克唐纳夫人解释（《对伯希和编号藏文写卷1286，1287，1038，1047和1290的解释》……，第325页。）

（57）舒：《中国的石子串：论汉藏卜算学》……，第369—371页。

（58）这种知识同藏文星算文献中记载的惯用词一致，即当他们谈到把甲子纪年法运用于历法目的时，他们确实把它称之为"财"（དབང་ཐང）；参看舒：《关于西藏历法史的考察》……，第142页；同前；《中国的石子串：论汉藏卜算学》……，第367—368页；同前，《藏族编年》，第222页。

（59）不管他们基于何种无可辩驳的统一基础，无庸置疑，在已知的汉藏传统和汉族卜算之间存在着很大差别。参看

舒：《中国的石子串：论汉藏卜算学》……，第357—359页；396—397页注35。

（本文注释中的日文、法文部分承蒙师兄褚俊杰同志帮助翻译，在此不按常理申谢。）

西藏苯教徒的丧葬仪式

（挪威）帕·克瓦尔耐著　褚俊杰译

前　　言

如果没有印度苯教寺院住持桑结丹增雍仲大师的帮助，耐心和关心，本书的问世是不可能的，这位大师允许我在他于1981年10月13日举行丧葬仪式时拍摄了仪式的进行过程。值此机会，我对他以及苯教寺院的全体僧众在1981年秋天所给予我的热情款待而向他们表示深深的谢意。

我还要向Jon Jerstad表示感谢，仪式中的大部分照片是由他拍摄的。自我们进驻寺院起，Axel Ström，Markus Aksland和Geir Eriksen同样也拍摄了一些照片。另外一些照片是蒙Martin Brauen和Priscilla的厚意让我使用的。巴黎吉美博物馆友善地允许我拍摄其藏族收藏品中的一幅唐卡，而且我要特别感谢Gilles Béguin的热情帮助。Martin Brauen也友善地借给我他收藏的在仪式中念诵的藏文经文。这些经文的部分段落在下面几页里作了翻译。对所有这些人，我都深表谢意。

最后，但不是最少，我要特别向桑木丹坚赞·噶尔美表

示感谢，没有他的帮助，在翻译藏文经文中所遇到的困难便得不到解决，还要感谢Anne Marie Blondeau，她读了我的手稿并给予我许多有价值的建议和修改意见。当然，文中的错误和不妥之处完全由我自己负责。

引　　言

众所周知，西藏的苯教徒拥有丰富多样的宗教画像。早在1922年约翰·冯·曼恩（Johan van Manen）就发表过介绍一幅苯教画像的文章〔van Manen 1922〕，近年来又有一些苯教画像得到公布和介绍〔如Kvaerne 1977A；Lauf 1975，175—187；Lauf 1979，186—201〕。

但是现在还有大量的苯教画像材料可资利用，这便是印度和尼泊尔以及西藏本土的苯教徒手中的收藏品，西藏本土到底有多少，目前还难以估量。而且，苯教文献在不断地迅速与读者见面；印度已出版了数百卷，描写诸神的材料，极为丰富，在仪轨文献中尤其这样。

大部分材料还有待于作系统的研究。因此我只好作这样的选择，即或者从总体上给苯教画像构划出概要的但却是必要的轮廓，或者集中在一个小题目上，就这个题目而言，尽可能达到令人信服的全面的程度。我采用后一种方案。因此，下文论述的便是可以称之为“丧葬仪式”的一种独特的仪式，这种仪式我曾有幸亲眼目睹；而下文将讨论的画像便是在这种独特的丧葬仪式中所用的画像。

这样做我就不能从审美角度来选择图片了。我要复制和描述的确实是在我们所讨论的仪式中使用过的那些画像，我

还要增加些别的画像，主要是印度的藏族苯教徒的收藏品。由于注意力集中在画像在仪式中的作用，所以反映仪式各阶段的图片为数众多。

尽管选题范围作了限制，但对苯教所提供的画像只能说是作了概要的、粗浅的研究。例如我只利用了在仪式中实际使用的经文材料，而同本文论及的大部分神祇有关的相当多的Sādhanas（证得，成就）类经文（讲述为了禅定和 仪 式目的如何借助神像正确亲证本尊神灵的经文）可能已有人收集。只有论及“六调伏辛（གཤེན）”时，我才提到其他材料中所见到的各种形象（见第29页）。我这么做是为了至少能说明一下诸如此类的多样性，甚至是任意性，它 正 是 苯 教（实际上也是藏族）画像的总体特征。我避免涉及画像的历史问题，但在这本小册子里这么做是不可能的。所以我还是花去两章的篇幅从历史的角度来叙述苯教丧葬仪式，这是因为大多数读者可能对这些并不熟悉，同时也是因为今日苯教徒的仪轨、画像使宗教学家感兴趣的主要也是由这些历史背景所决定的。

一、苯教徒是些什么人？

对藏族来说，西藏只能是宗教地界，在这块地界里，善法按照佛陀本人的授记盛行了几个世纪。因此藏 族 称 自 己（以及别的民族，特别是蒙古族，他们信奉藏传 佛 教）如ནང་པ，即“内道徒”，与之相对的其他民族 被 称 作ཕྱི་པ，即“外道徒”。这是尽人皆知的。但是西藏事实上有两种 不 同 的 宗教，这一点所知者却要少一些。除藏族称之为“却”（ཆོས）

（这一词是印度语dharma的译语，意即“法、经”）的佛教外，还有另一种宗教，称作“苯”，其教徒称作“苯波”（བོན་པོ·苯教徒）。[1]（译注：原文用斜体字写作“bon”或“bon-po”的，汉文译成“苯”或“苯波”，并用引号；原文写作“Bonpo”的，汉文译成“苯教”或“苯教徒”。）

“苯波”一词最初是指西藏佛教传入之前的宗教中的祭司。这种宗教常常被说成是“萨满教”，然而这个词造成了许多误解。根据最早的文献，即与佛教传入同时代（公元七至九世纪）文献来看，苯波祭司的一个重要职能，即便不是主要的职能，似乎与赞普的葬礼以及在坟冢上举行的一些相应的崇拜仪式有关。这种崇拜仪式极为复杂，下文会涉及这仪式的某些内容，但现在至少要注意，我们并没有发现任何可以称之为“萨满教”成份的迹象。没有任何形式的神志昏迷迹象；（译注：萨满在驱邪祓魔时自己要进入一种昏迷、癫狂状态。见“亚洲百科全书”Vol.8，P.593）相反，这种崇拜仪式完全是仪典性质的，任何细微末节都有严格规定，是否灵验全靠正确无误地完成每一个细节。这种宗教仪式的一个重要部分便是以各种动物献祭，下文还要讨论这个问题。

近年来的研究表明，佛教传入以前的宗教不只是“苯”，还有“祖”（གཙུག）（二者的词源都不详），除了“苯波”之外，还有另一类祭司也很活跃，这便是称作“辛”的一类祭司，“辛”的意思可能是“献祭人”〔Snellgrove/Richardson 1968，52〕。

尽管现在已十分明显，这种古代崇教的许多成份在佛教传入之后依然存在（佛教严厉地谴责而又逐渐成功地吸收了

诸如动物祭、人祭之类的做法），而且成为广阔的宗教积淀层的一个部分。在许多种民间宗教信仰和宗教活动中都得到表现，但随着佛教的胜利，赞普时代的“苯波”作为祭司组织系统已不复存在了。

但下列事实常造成混乱，即十一世纪，如果不是更早，出现了一种宗教，自称为“苯”（བོན），其信徒自称“苯波”（བོན་པོ་）（以下作Bonpo。〔译注：本文译作“苯教”、“苯教徒”〕）。但很明显与那种古代宗教不是一回事。事实上，不仅这种宗教与源于印度的各种佛教教派（噶举派、萨迦派、等等）同时出现，而且就教义和宗教活动而言，从比较宗教的观点来看，很难说出“苯”和“却”之间真正有什么重大差异。对各自的信徒来说，“苯”和“却”这两个词都明确地表明是指与法、真谛、真性等观念相关的教义（སྟོན་པ་）。法（Karma），轮回（Samsāma）和涅槃(nruāna），觉悟，苦谛等等都是苯教，也是佛教的基本观念。[2]这一点可以由苯教的“世间轮回”图〔版图I〕得到说明，这幅轮回图确切地反映了这些概念。〔Kvaerne 1981B〕。“世间轮回”也可以被看作是总的宇宙构造，丧葬仪式这出戏便是在这框架里演出的。

不管怎么说，苯教徒们认为他们自己形成了独特的宗教，而且佛教徒也这么看，这仍然是事实。并且，从基本方面来看，他们是互相对立的；既然佛教徒将其教义依据最终归结到印度人释迦牟尼那里，那末苯教徒们便否认他是佛陀，是成道者。相反他们主张现在佛是王子敦巴·辛饶（སྟོན་པ་གཤེན་རབ་），即“师祖，至高无上的辛”，他生活的年代比释迦牟尼要早得多，生活的地域在大食（སྟག་གཟིག），大致是西

藏以西的某个地方。敦巴·辛饶据说已把苯教传遍了世界，后来产生了苯教的教义，苯教徒说，苯教教义就这样通过称作象雄的国度传到了西藏，象雄位于大食与西藏之间。后世（十一世纪以后）的苯教传说相信，正是这种苯教教义遭到了偻佛赞普的禁止。

因此，后世苯教文献对"却"，即在王室支持下从印度带入西藏的佛教教义显然充满着敌意。于是，十九世纪的苯教学者尼玛丹增（ཉི་མ་བསྟན་འཛིན）便这样说出了他对佛法（ཆོས）传入的忧虑：

> "由于在土牛年（公元749年），邪恶的向妖魔祈祷的人（这是终极缘），并且是行为象个僧人但仍具五毒的人（指寂护〔Śantarakṣita〕），造成了邪恶佛僧（出现）的无间缘，所以一个魔鬼便迷住了赞普的心窍，而吐蕃国度功德低劣，教法（指"苯"）的太阳被打下去了"。〔Kvaerne 1971.227〕

看到佛教的出现被一个在其他方面完全是一个"佛教徒"的作者描写成是一场灾难，确实惊心动魄。

十一世纪同其他几个教派一同脱颖而出的苯教，其确切的早期历史至今仍付阙如。然而他们直接的起源，肯定要在乡村密咒师和游方瑜珈师同样的宗教"密库"中去寻找，这些人不管什么教义只要能用就用，这是宁玛派的基础。十一世纪以后的苯教和宁玛派之间有着明显的密切联系，二者都把他们的历史上溯到佛教传入的关键性时代。但不管怎么说，十一世纪以后的苯教与古代"苯波"祭司之间即便不是承先继后、连续不断的传承序列，但它两者之间的联系从另一方

面来看也并不完全是苯教徒们毫无根据的任意标榜，这些苯教徒跨过如此彻底的断痕，仍能保存这么多的古代信仰和做法，以至让人难以置信。

就象宁玛对待莲花生一样，苯波们也建立起一套复杂的关于敦巴·辛饶的神话和宗教崇拜。敦巴·辛饶还被看作卷帙浩繁的经典文献的作者，（又同宁玛派的做法一样），这些文献的大部分是一种གཏེར་མ，（“伏藏”），是范本，最后被编入专门的苯教典籍《甘珠尔》和《丹珠尔》〔Kvaerne 1974〕。

苯教的宗教中心和宁玛派一样，起初没有多大实力，只是一些受地方上既无人追寻也没得到过政治权力的家族把持的修道茅蓬和经堂。有几个这样的家族青史有名；传说史料中可以列出辛（གཤེན་）、勒律（བྲུ་）、休（ཞུ་）和梅乌（མེའུ་）等家族，其中有些家族族系还延续到今天。这样，苯教便作为一支弱小的，同时在佛教徒看来还是离经叛道的教派而得以苟安，与其说它得到了公开的承认，还不如说它常常被忽视。

然而到了十五世纪，苯教已在建立与佛教各教派等量齐观的寺院中生活了。就此而论，最突出的人物便是先饶坚赞（1356—1415），他在1405年在后藏的脱卜结（ཐོབ་རྒྱལ་）建立了曼日（སྨན་རི་）寺〔Kvaerne 1970；Kvaerne 1977B〕。曼日寺住持（由选举继承，而不是转世或家族传承）由此而被看作苯教的宗教头目。1834年雍仲林（གཡུང་དྲུང་གླིང་）寺建立，也在后藏，而该寺住持现在已继而成为宗教领袖。两寺到1959年已规模宏大，能容纳数百僧人。东部藏区（康和安多）还有些别的苯教寺院。由于没有任何形式的政治权力，

苯教寺院的僧众似乎只能完全依赖俗人的施舍生活。

西方作家常说苯教徒的崇拜活动与佛教相反。苯教徒向左而不是向右转转经筒；他们绕圣物转也是这样；他们念诵不同的咒语，并且他们神灵的画像、名称也都与佛教不同。然而，应当明白，这并不是象西方作家常说的那样，是表示"故意要离经叛道，"其教义的基本内容"主要在于反驳和否定"。相反，苯教徒（和佛教徒完全一样）是抱着虔诚的最终"觉悟"的意愿和对佛陀（"觉者"意义上的佛陀在他们眼里是敦巴·辛饶，这是另外一个问题）绝对的信奉去从事那些崇拜活动的。因此，苯教徒可以看作是同别的藏人一样的"佛教徒"，同时又仍不失为某种特定意义上的真正的西藏宗教的信奉者。

二、苯教丧葬仪式

对这种仪式进行历史的研究可以遵循两条途径。第一条途径是研究佛教传入前西藏实行的这种仪式，或者传入之后继续实行，有时还只有被迫服从佛教徒的理解去实行的这种仪典。

第二条途径是按苯教徒自己对历史的理解作历史的研究，换言之，是研究苯教徒们相信由敦巴·辛饶本人主持的那种丧葬仪式。当然对这种仪典的描述只能反映该文献所应归属的那个时代所盛行的作法；但它们也能反映更古老的作法，至少部分内容是这样。这样我们就遇到了年代的确定、经文的鉴定和释读等问题，而这些问题目前还不能得到满意的解决[3]。

按照后世佛教文献，完全是因为辛（གཤེན）和“苯波”（བོན་པོ་）精通丧葬仪式才把他们从象雄和勃律（吉尔吉特）请到西藏来的。第一代吐蕃赞普据说是半神半人，死后没留下尸体，而是（通过一条光绳）升天了。然而止贡赞普的死割断了与天界的直接联系，他在与其大臣决斗过程中受骗赶走了住在他肩上的保护神，于是他死后尸体留在了地上。从象雄召来了“苯波”，让他们建造陵墓并第一次举行相应的葬礼〔Kuaerne 1981 A〕。

不论这一记叙有多大的历史真实性，至少有一点是无疑的，即吐蕃赞普确实是安葬在一个大墓室里的，其遗迹至今犹存，在西藏山南雅垄河谷可以看到。这种葬法一直延续到公元九世纪中叶吐蕃王朝崩溃，换言之，延续到佛教传入后一百多年，而不论该赞普是否支持佛教。

一个赞普薨逝后举行的葬礼非常复杂，而且所有的记载都说葬礼规模是巨大的。有几份古代手卷记叙这种葬礼，但遗憾的是许多关键性的词语还不得其解。但有一点很明显，即葬礼主要是献祭食物和各种用具（衣物、珍宝等等），而且还要献祭动物——羊、牦牛和马等等〔Lalou 1952〕。因此七世纪时松赞干布就曾恩准给一忠臣在墓上献祭一百匹马。（译注：见《敦煌本吐蕃历史文书》传记第五）。葬礼由辛和“苯波”主持，他们都有特殊的任务。“值得注意的是这些葬礼纯粹是按照仪式化的方式进行的，特别强调进行的规则和对一些细枝末节所作的细致、严谨的规定：找不到丝毫由主祭者自作主张的痕迹”〔石泰安1975，238〕。

古代藏人关于“死亡”和“来世”的观念同样也可以从许多敦煌手卷中得知。尽管这些文献中还有许多疑点，尽管

许多细节至今不详，但至少有一点是肯定的，即藏人相信有两个死人的地界：一个是人和动物过着连续不断的安乐、富足生活的地界，另一个是黑暗、苦难的地界。在人世周期结束时，那些曾在“安乐地界”生活的人们便要复活，重新在这一世界里生活〔Blondeau 1976，243—244〕。然而通往“安乐地界”的路是漫长而又充满险阻的：为此死者要靠活人通过葬礼，特别是通过上述各动物祭来帮助他们，这些动物的任务正是除去所有的险阻：为死者引路，给他作死后险途中的坐骑。通过他们的献祭，这些动物还用作给害人精灵的赎品，否则这些精灵就会伤害死者，换言之，它们是用作死者的替身的。最后，藏人在相信死后可以到达的“安乐地界”的同时还很明显地相信死者需要一切今世所用的各类物品，因此动物祭也可以理解成是给死者提供来世的牛马群。献祭食物、衣物和珍宝也可以作如是解释。人祭（汉文史料有记载，藏文文献也有反映）可能是为了给死者“赎身”，或者给死者提供仆从或伴侣，尽管并非第一手材料的汉文史料可能是指公元七世纪以前的情况。不管怎么说死者不仅需要动物帮手和伴侣，而且还需要各种物品，这一点显然是极为重要的。

这种仪式和一般的关于来世的信念的重要性由众多的古代文献证实，这些文献直接或间接地涉及到这些问题以及与之密切相关的仪典和起死回生的神话。根据后期史料我们可以推断，在病人被认为病入膏肓的时候也要给他这样“赎身”。其重要性还可以从佛教辨经最终要归结到这些信念和作法这一事实中得到证实。不仅大量地屠杀牲口，用于献祭或别的，与佛教的道德观相违背；而且个人长生不老地在

“安乐地界”生存，最后又继之以新的人世生活这一观念与佛教关于人生无常、最终是要涅槃，从在世间生、死和再投胎的轮回界中解脱出来的教义也是水火不容的。不管怎么说，正是这轮回观念，即实际上承认有投胎到一个更好的世界里的可能性的观念具备了必要的与土著宗教相联系的共同点；从前的“安乐地界”很容易同按照佛教宇宙观所说的六趣中最高趣的天神界划起等号。一份明显是出自藏人手笔的年代大致公元800年前后的佛教文献就在有意识地调和这些观念，尽管是表面上的。〔Imaeda 1981〕

在同原有的丧葬仪式作斗争时，佛教徒的策略是至少保留旧有的术语，然而却逐步地使它等同于佛教概念，抽空它原有的意义。这一策略最后获得了如此的成功，以至到了十世纪或十一世纪，上面构勒出的信念多少已被藏人忘记了，尽管象我们将讨论的那样，有些成份现在带着一种全新的意义被保存下来了。

《米拉日巴十万道歌》（མི་ལ་རས་པའི་མགུར་འབུམ་）中可以找到后世文献传统中驳斥那种古代信仰的一个很著名的例子，虽然这本从著名藏族瑜珈师米拉日巴生平中辑出的轶事录是十六世纪后开始收集的，但它完全可能保存了瑜珈师本人生活的时代（1040—1123）以来的一些可信史料。在我们要讨论的这段落中，米拉日巴站在佛教立场上，辩倒了苯波瑜珈师那若本琼（ན་རོ་བོན་ཆུང་），他到那时为止一直是西部西藏冈底斯山的掌门大师。那时米拉日巴正在那圣山附近讲经，一个苯波俗人病倒了，救治仪式的准备已经做好，仪式中要把一百头牦牛、一百只山羊和一百只绵羊作为“赎物”来杀祭。米拉日巴在牲口要被宰杀之前赶到了现场。通过说明这

种仪式毫无益处（杀害生灵只能加深病人的罪孽），他成功地不仅使病人，也使其子皈依了佛祖，〔Hoffmann 1950，277—292〕。有趣的是，我们看到在这一段落中米拉日巴是通过用“苯歌”形式宣示新的宗教来使他们改变信仰的，在这“苯歌”中所有的传统观念实际上都按佛教的意思来解释的。

我们再来讨论苯教传说本身，即讨论属于自称为“苯”这一宗教的文献，不管它最早的源头是什么，这一宗教是在十一世纪（如果不是更早的话）出现的。如我们所见，“苯”的信徒认为他们的宗教与佛教截然不同，而且其他藏人也这么看。今天苯教的历史可以连贯地追溯到十一世纪。但这样确定年代后，在一定程度上我们还遇到一些至今还没能满意地解决的问题。从一个方面来看，佛教和苯教都断言“苯”是佛教传入前“苯波”祭司的信仰的延续——佛教徒补充说，到了十一世纪“苯波”通过一味地抄袭吸收了许多佛教的内容（这种相当片面的观念在本世纪六十年代以前几乎也被西方学者所接受），而苯波们则坚持说他们的宗教自几千年前敦巴·辛饶在大食创立以来，尽管历经盛衰（包括佛教传入吐蕃），但还是被保存下来了。

与两者的观点（苯教和佛教）相抵牾之处在于，确实与藏族历史早期阶段（下限为公元九世纪中叶吐蕃帝国崩溃）的“苯波”祭司相联系的宗教信仰和宗教活动与二百年左右以后作为组织的宗教出现的“苯”有着根本的不同。

因此，敦巴·辛饶主持丧葬仪式目的不是保障死后生活的幸福，这种生活在本质上是现世生活的翻版，（和佛教完全一样）其目的是从生死轮回中解脱出来。一提到符合古代

藏人信仰的祭法，就会被说成是无益的，并且在道义上受到谴责——比如下文要提到的例子，作为替身为一个病人献祭活人。

在这方面最重要的文献材料是《色尔米》(གཟེར་མིག），该书记叙了敦巴·辛饶的生平事迹[4]。《色尔米》可能在十一世纪就出现了〔Karmay 1975，562 n.z〕，如果这样，书中记叙的仪典活动肯定至少也应该那样古老（当然书中部分内容可能更古老）。不管怎么说，现在所见的《色尔米》是十四世纪出现的〔Blondeau 1975〕。

早在1950年H·霍夫曼就注意到《色尔米》第九章中的一个小故事〔Hoffman 1950,180〕。有一个叫赤桑（ཁྲི་ཤང་）的王子得了病，而且已经气息奄奄。由卦师(མོ་མ་)打了卦，但毫不见效。所有的“苯波”祭师都给作了禳解（གཏོ་）法事，但仍不见效。于是卦师建议说，要有个与王子同时出生的小孩作为“替身”而被献祭，因为“他的心同王子的心一样”。但是，要进行这样的祭典必须要找一个懂得如何将一个人作为“替身”献上（“送上”）的“苯波”（གླུད་དུ་གཏོང་ཤེས་པའི་བོན་པོ་）。这样的“苯波”最后被找到了。而且有个称作“黑噶哈塔”（black ཧ་ཏ་ཧ）的愚蠢的乞丐作其助手，被献祭的人被绑在木制的象十字架一样的东西上；卦师张开他的腿，“苯波”抓住他的臂膀，乞丐剖开他的胸膛，割下他的心脏。然后把他的肉散向四方。〔图版二，a〕。

这样的仪式可能比较接近佛教传入以前的那种祭法，尽管乞丐这一角色说明此故事的发生时代，这种祭典已不再进行了。不管怎样，仅就《色尔米》而言，重要的是这仪式不仅没有成功（病人死了），而且它还是一连串灾难的祸根：

献祭者和王子的父母都自杀了，而牺牲者的父母则杀死了“黑噶哈塔”，最后爆发了战争。〔霍夫曼1961，89—90〕

与这一被认为既是罪恶又无益处的仪式完全不同的是敦巴·辛饶所施行的仪式，这仪式的目的是将卦师、“苯波”、乞丐和王子的父母从恶趣中拯救出来，他们的罪孽已判定他要投胎于恶趣。换言之，他施行丧葬仪式。供品放在两个供台上，给每个死者都准备了一幅人像：

> “然后，辛饶在白色“螺纸”（conch paper）画了一个人像。他在四角和中央写下了表示“五勇种”的五个字：“央”（YANG）写在右脚上，“让”（RAM）写在左脚上，“康”（KHANG）写右手上，“孙木”（SRUM）写在左手上，“唵”（OM）写在额上。在正当中他写下了死者的名字和族名，他把每个画像贴在一个有三节的芦杆上，把它们放在两个供台的中间”。（KA：167 a）[5]。

下面便是冗长的对千神的祈祷，通过这样的祈祷，上面所说的那些人得以避免在地狱遭受更为深重的苦难。

同一文献的第五章还记叙了一个相似的仪式。一个名叫多布朵德（གདོ་བ་རྡོ་དེ་）的王终其罪恶、暴戾的一生溘然而逝。他在行将寿终正寝时忏悔了，并令其臣属延请敦巴·辛饶来首府。他死后如他预见的那样，投胎到了地狱；正在他受难时，敦巴·辛饶通过施行恰当的仪式将他拯救出来〔霍夫曼1961，87—88〕。有关段落值得整段翻译：

> “为除去多布朵德身、语、意三不净，他们建起一座水晶的‘译师和学者’塔，有三个塔顶，分

别是神、辛和斯巴（སྲིད་པ་）〔6〕的形体，还饰以各类众生的画像——有天上飞的、地上爬的，还有在中空盘旋的〔7〕。他们供上了由许多种肉和许多种鱼做成的施供食品（གཏོར་མ་）。

他（指敦巴·辛饶）在白色‘螺纸’上画了一个人形，并在中央写上了多布朵德（གཏོ་བུ་ཧོད་དེ་）的名字。他在四角和中间写上了“五勇种”的字：右下角写上“央”（YANG），等等。他把画贴在三节芦杆上。

然后辛饶说：由于必须清除多布朵德身、语、意三不净，玛译师（མ་ལོ་）和玉译师（གཡུ་ལོ་）要先奏各种音乐，他们要做各种施供食品，他们要把各种仪式用品（ཡ་ཕྱགས་）‘作为赎物送上’，他们要不断地旋绕行走和叩长头！由此多布朵德的不净方可清除。

意几介乌穷（ཡིད་ཀྱི་ཁྱེའུ་ཆུང་）〔8〕要念诵名字，让（人们）向由‘五勇种’生出的五大界(འབྱུང་ཆེན་པོ་ལྔ་)的百神辛（ལྷ་གཤེན་）叩长头。由此，多布朵德的不净方可清除。

至于果，即他的‘独一心’（ཉག་ཅིག་སེམས་）的毒——如果我本人，作为他的‘导师’，决心静心禅定，并连续念诵猛咒，多布朵德的果，即他的‘独一心’的毒便会被除掉”。（KA：59a）。

一幅反映敦巴·辛饶施行这一仪式的唐卡细部收在图版中（图版=b）。

从《色尔米》中的这一段落中我们可以得出以下结论：

首先，十一世纪以后“苯”的基本观念与佛教传入以前藏人的信仰是根本不同的，这一事实由与吐蕃王陵相联系的祟拜仪式和一些敦煌出土的手卷得到证实，并且还间接地由《色尔米》在第九章中谴责“苯波”行为而得到证实。因此关于苯教最初的起源这一问题恐怕就不能仅仅断定它曾接受和吸收佛教观念就能解决的。

其次，按照苯教的世界观，人的命运取决他今世的行为。投胎可以投在六趣中的任何一趣，同佛教的见地完全一样。但是通过祭典的方式，如上面的故事所表明的那样，人可以从这种痛苦的结局中被拯救出来，并且走向最终的解脱。由于敦巴·辛饶举行了这种仪式，便已经赋予这种仪式神性，并保障了它的有效性。就苯教徒来说，正是这一事实使得仪式合法化了。事实上，《色尔米》中所叙述的这种仪式的许多成份在至今仍在举行的仪式中还可以找到，所以让我们看看对当代苯教丧葬仪式的一段记叙吧。

三、背　　景

我们将要记叙的仪式是1981年10月13日在印度Himachal Pradesh的藏人苯教社区里举行的。这一社区由一个大约有八十户住家的村落和一座座落在村外的大约住有一百多僧人的寺院组成。（图版三、a、b）大约有三十名成年僧人，其中有许多人受了比丘戒（དྲང་སྲོང་）〔译注：英文原文意思是“受了全部戒律的僧人”，即比丘。比丘（དགེ་སློང་）又称“仙人”（དྲང་སྲོང་），见《格西曲扎藏文字典》“དགེ་སློང་”条。〕；另外有三十名左右的年轻人，在修习八年制的宗教

课程，以便取得格西学位（这只是个学问级别，而不是受戒）。寺中还有四十个左右作沙弥的小孩，由住持亲自照看他们。大部分成人，不论僧俗，都是从西藏各地来的流亡者。一部分沙弥是从村里或从其他藏人流亡社区中招来的，但近来其中有许多来自尼泊尔北部地区，那里有一个藏族“苯波”聚居区（Dolpo，Lubrak等地）。

寺院住持（མཁན་པོ་）桑吉丹增雍仲（སྡུ་རིན་ཞིན་ཛོང་དོང་）是安多（东北藏区）人。他在1968年当选为住持，而且被看作是代代相传的曼日住持衣钵的继承者（图版四，a）。主要是由于他的决心和组织才干，才有了一个生气勃勃、组织严密的寺院集团，在西藏寺院生活遭到破坏之后，这只能是梦幻，但却成了现实。该寺的轨范师（སློབ་དཔོན་）丹增南达（ཉེན་ཞིན་ནམ་དག་）也起同样重要的作用，正是他的博学和聪明才智才使该寺有可能具有相当高的学术水平。（图版四，b）

因此，举行仪式的场所是一座它自身作为地方社区一个部分的能满足地方社区的需要的寺院，而这寺院又是千百印度、尼泊尔苯教徒宗教生活的中心，也是忠实地沿着传统路线进行宗教生活的场所。

一般地说，僧人们的宗教生活分两类。第一是教理学习和一些一年一度的节日（如敦巴·辛饶以及别的大喇嘛的诞辰和忌辰），这是僧人的活动，俗人不一定参加（甚至一般不参加）。第二类活动是僧人为俗人家庭里的某人做法事，此类活动要花去很多时间；根据法事的性质，有些要在寺院主殿里举行，有些则到私人家里举行，通常有一间屋用作永久性的灵堂。丧葬仪式就属于后者；法事是受死者的亲属委托，通常由两三个僧人在自己家里的灵堂里举行。

丧葬仪式包括三个各自独立的部分。

（一）刚死，即刚འཕོ་བ་（〔灵识〕转移）时由一个僧人来主持。这一仪式的目的是将死者的灵识转移到脱离世俗轮回的超凡入圣的国度去。因此要念诵བར་དོ་ཐོས་གྲོལ（中朗救度经）一类的经文，从这类经里，死者可以得到导引和教示，他肯定会不断遭遇“中阴界”（བར་དོ་）中的静息神和威猛神。这样的念诵要持续三天三夜，僧人们在一定的间断处互相换班。这两项仪式中所念诵的经文的基本思想与佛教观念非常相象。D·I·劳弗（Detlef I·lauf）曾发表过一篇关于一些苯教“中阴”（བར་དོ་）经文插画的述评。〔Lauf 1975，175—187〕。

（二）死后三天举行。在仪式进行过程中死者的灵识被一步一步地引向解脱。本书所要详细研究的正是这类仪式。它的特点是，主祭要在叫做“降布”（བྱང་བུ་，灵牌、木主——译者）的死者画像前展示一套仪式纸牌（扎里〔ཙཀ་ལི་〕），而死者灵识已被召唤到纸牌里。因此这种仪式就是“降乔”（བྱང་ཆོག），意即“降布仪轨。”它要持续两小时。

可以看出，转移（འཕོ་བ་）、闻解（ཐོས་གྲོལ）和降布仪式的目的都在于使死者得到最后的解脱。按理说，只要举办其中的一项就够了。但是，由于几乎谁都觉得死是一个“危急关头”，并因此而总怀疑法事对死者能否起作用，所以要举行多次法事，又觉得它们（至少暗含这样的意思）是可以互相强化而不是互相抵销其作用。

（三）丧葬仪式的第三部分是从次日清晨尸体火化开始的。由于死者被认为已经得到了最后的解脱，所以火化以及随后的法事不是为他举行的，而是表示虔诚的举动，主要是

给所有活着的众生积功德，因而通过这种动机的利他主义精神，请僧人来做法事的那些俗人也能受益。因此，火化之后，要进行所谓སྟོང་ཁྱབ（拓扩空界）的法事，在这过程中要召唤来一千个佛陀。在《色米尔》第十四章中可以找到这种法事的典型例子，而且它同前面提到的第九章中的召唤千佛，或第五章中念诵一百个“神辛”的名字并借此多布朵德的“语”得以净化的说法具有同样的性质。因为“扩界”及相关的法事是一般的积功德的法事，所以除了丧葬之外其他时候也可以作。

下面将要记叙的这一法事是为一个在1981年10月10日死去的俗人举行的，是在其亲属的要求下由住持和两个作助手的僧人来进行的。“降布仪式”已由Martin Brauen于1972年摄下，而且1977和1978年还发表了一些介绍文章〔Brauen 1978；Brauen／Kvaerne 1978〕。1972年举行的仪式是由三个人举行的（我们在《色米尔》第九章中已经见到这种仪式的先例了），其中二人已在仪式正式举行前死去。

四 仪式

仪式是在死者的家中举行的。一间大约3×3米的小屋成了灵堂，尸体就放在角上，裹着一层棉布（图版五）。住持和两个僧人主持仪式。他们念诵特定的经文时有鼓、单钹（གཤང་）〔Helffer 1981〕、螺号、和钹伴奏。〔图版六，a．b）

仪式是从供“赎品”（ཟླང་）开始的。这是一个小小的人形的面团塑像，代表死者。（图版七、八、a，b）．住持抓起它献给害人的精灵，否则这些精灵会危及仪式的成功。

（图版九a）。下面便是仪式位置图和诵词：

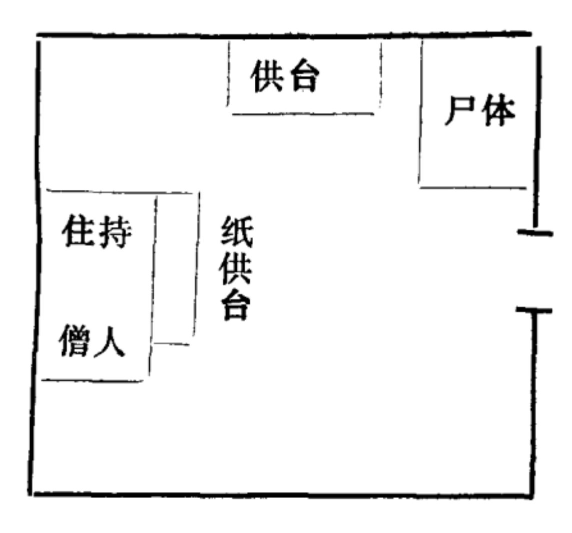


图 一

“唵！愿仙宫（般的）色界里的一切有情借助众多善逝[9]的加持力及我自己禅定（ཏིང་འཛིན་）、猛咒（སྔགས་）及手印（ཕྱག་རྒྱ་）之威力，能有幸遂其所欲，享尽一切所能想象到的受用。

为净除沉缅于痴迷的有情的罪孽污浊，愿所有设置魔障、使人迷途的鬼怪领受此等赎品供物，这便是他们所要的酬报。愿每个鬼怪满意地回到各自的住处！”（KA15a—b）。

于是便把赎品（གླུད་）拿到屋外扔掉（图版九b）；所以叫作གླུད་གཏོར་（直译“散赎物”）。一些较小的面团做成的供食（གཏོར་མ་）也作同样处理。由于鬼怪不会自动离去，所以念诵还要继续：

“索（བསོ་）！所有设置魔障使人迷途的鬼怪听着！为了净除一切有情之杂染并引其走上解脱之

> 路，你们这些夺寿、断命的大红鬼，不要滞留于此，快各自回到你们自己的住处去！如果你们不离去，而是滞留于此，那么从绝对界的永恒虚空（བོན་སྐུ·〔本身——译者〕）（将涌现出）众善逝之主，（那些善逝都是）受用身，（而善逝主具）幻化身，为“诸忿怒明王（ཁྲོ་རྒྱལ）之首，有令人恐惧之外相：面目青黑，九头，十八手臂象雨一般地投来各种武器。——他会将鬼怪碾成齑粉。”（KA：156）。

这一部分仪式的基本观念，（即供送“赎品”），从“民间宗教”这一层次来说，在佛教界也附拾皆是，比如与群体洁身礼相关的活动便是这样，而且也是作为佛教传入之前的宗教一个部分的一种信仰的延续。然而召唤威猛神（ཁྲོ་འགྱུལ忿怒明王——译者），显然是密宗的成份，它已经和“三身”观念一起揉进“赎品”观念中了。

现在可以召唤死者了（图版十、十二a)。按照严格教义术语来说，受召唤的是组成一个“人”的五“蕴”中的“识蕴”（རྣམ་ཤེས，梵文对应词是vijñana）。如我们所要见到的那样，这一点在马上就要念诵的经文中很清楚。“召唤识蕴”（རྣམ་ཤེས་འགུགས་པ·）同供献“赎品”一样，在西藏是一种常见的法术，在得重病时要用到，也可以称作为བླ་འགུགས·(“召魂〔བླ·〕”)或ཚེ·འགུགས·(“召寿〔ཚེ·〕”)〔lessing 1976,31〕。病和死一样，特点都是“魂飞魂散”，并且需要同样的补救术。经文继续说：

> “不论它（指色蕴）在哪里滞留，从其自身被想象成敦巴·辛饶的光明心中，一个白色的‘啊’字（A）放射光芒，并变作深红色的‘尼日’字

(RNRI)往下降。那个白色'啊'字白得象晨星（ཀྲ་མ་），（下面还贴着一个象）络缨的'扎'字（DZA）。借助于对其自身的悲悯，带着它应融进'身体灵牌'（གཟུགས་ཀྱི་བྱང་བུ་）的意念，它就象鸟羽一样在关隘上被滞住，无力去那里（即去中阴）"。（KA：16a）

我们看到，供祭者被看作就是敦巴·辛饶，而且"啊"字（图版十一）代表的就是诸神。"尼日"字是从梵文nr字（"人"）变化而来的，它的颜色即暗红色是情欲之色，是人所特有的。这一段末尾提到的"降布"（灵牌），在前面所译的《色米尔》的段落中我们对它已十分熟悉了。中央部分总是画着千人一面的死者像（图版十一b)的灵牌，现在成了识蕴的住处，可以说是他的"身体"（我们看到实际上灵牌是被称作གཟུགས་ཀྱི་བྱང་བུ་的，即"身体灵牌"），而且现在死者的出现是和活人一样真切的。因此，尽管尸体如我们已经说过的那样是被置于屋里，而且一直要留到仪式结束，但它不是注意的焦点，而"识"或"魂"也不再和它有关。接下去的诵文便以列举降布的各组成部分而结束，这几个部分见图示2。

"阿！哦，你现在已经死去，高贵家族的吉祥之子！先前受情欲的迷惑，你现在正在中阴界游荡，而且受尽无数苦难。现在听我说，心思不要散逸！现在由于佛陀慈悲，我成了你的导师，所以要听我，也就是你的师长，所要说的一切！死去的你连同你的不洁都已被从中阴界中召唤出来了，你将和不洁'名牌'（མཚན་བྱང་）〔10〕融为一体。没有融

入不洁‘名牌’的（即肉眼所见的组成它的）是：

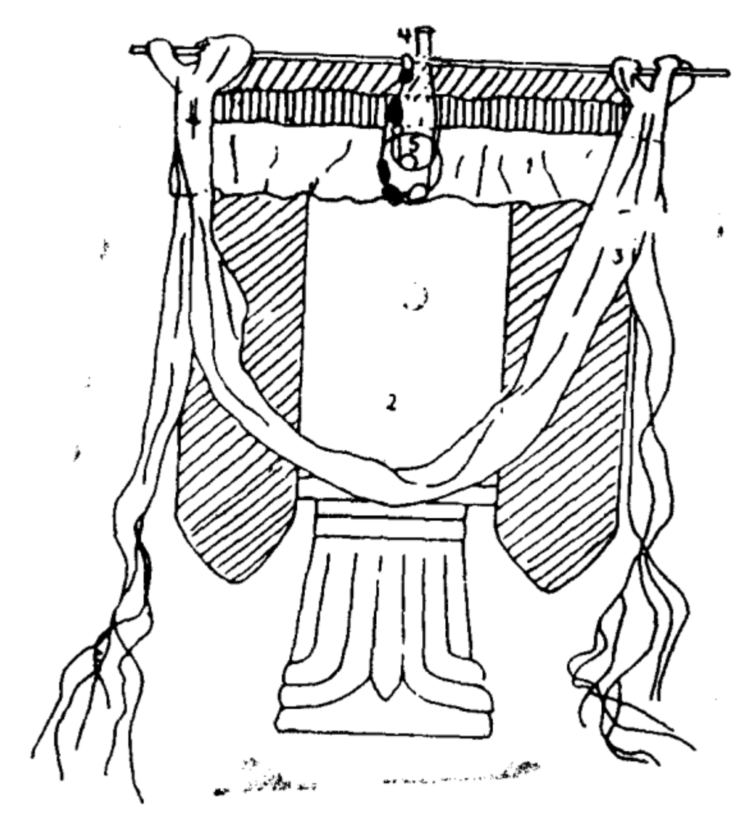
黄色‘金面’，身（སྐུ་）之所依，

灰白色的‘名牌’，语（གསུང་）之所依；

‘不洁’的衣服，体（ལུས་）之所依，

‘有三道刻痕的竹杆’，命（སྲོག་）之所依，

明镜，心（ཡིད་）之所依。”（KA：162a—b）



图示　二

接着便用净水给“降布”沐浴（ཁྲུས་གསོལ་），即给死者的身体沐浴（图版十二b）。

“敬礼！正象通过沐洗佛陀之身、语、意而使身、语、意净洁，并已获得九种幻化而成的

水和馥郁芬芳的香草、薰烟，愿众生情欲杂染（也同样）得到净洁！

通过用五智之河水沐浴已经死去并已摈弃其（作为）恶浊之（载体）的肉体，不洁五毒，情欲杂染都被净除——如此愿他亲见五大智明光和五神之五体面目！（KA：16B—17a）。”

接着，将两组“种字”（འབྲུ་）写在降布上。第一组由六字组成，代表轮回（samsāra）中的六道众生，换言之，即仪式所要从中救度出死者的受难界。六字是：“吐”(THU)，代表地狱；“支”（TRI）代表饿鬼；“苏”（SU）代表畜生；“那”（NA）代表人；“卡”（KA）代表阿修罗及“索”（SO）代表天。第二组由所谓“五勇字”（དཔའ་བ་འབྲུ་ལྔ་）组成，这五字，我们已经说过，在《色米尔》中提到。可以说他们代表救度六道生死轮回之苦的一剂良药[11]：

“阿！哦，良家吉祥之子！写在你躯体上的六个种字是轮回六道（众生）的种子，所以你受六道轮回之苦。

（但是）在你头上，手上和脚上都有五勇字。作为五智的五勇字要调伏敌人，即不洁五毒。五勇字已披戴盔甲。五勇字会翦灭罪孽，而五毒随着五智增广而消其毒性。”（KA：17a—b）

下面便是仪式的主要内容，即向死者献供（གདུང་བ་）。共有两类：第一类，真正的物品，是要满足死者所有的物质和精神的需求，后者是以“苯”的形式，即教义形式供献的，最典型的是用书来表示；第二类是精神或心灵质的，它必needs在死者身上得到激发或被导向自觉的感悟。供品画在仪式纸

牌（“扎里”〔ཙ་ཀ་ལི་〕）上，由住持拿着，一个一个地对灵牌展示（图版十三a）；然后，纸牌放在降布前面，而降布则放在盖住尸体的棉布前面的地上（图版十三b）。

苯教徒对“扎里”的使用非常广泛，不仅在这种仪式中用，而且在其他仪式中也用，特别是在一些包含引入某神或某些神这一内容的仪式中使用。佛教徒要使用“扎里”；比如D·I·劳弗就曾记叙过宁玛派丧葬仪式使用“扎里”的情况〔Lauf1970〕。

首先，要献上象征着死者合适的住处的“扎里”

“受大贤哲（དམ་པ་ཀུན）慈悲胸怀的怙持，
哦，吉祥天神之子现在，
你已被从中阴界中唤出，
你已要置于永恒不变的（གཡུང་དྲུང），〔12〕密界中
哦，现在要给你，
三千世间的一块领地、一个帐篷、一块土地。
（故而）可怕的燥热，寒冷之苦会消除。
由于献上供物礼品——一座巨大的宫殿！
脱离了生死轮回，
你被导向解脱之路。
愿自心（རང་སེམས）证得佛果！”（KHA：4b）。

“扎里”提供了沿用古代祭法的一个特别明显的例子。在R·A·石泰安研究过的一份敦煌出土的，因而其年代上限为吐蕃王朝时期的卷子中，有六件佛教传入之前的丧葬仪式所用的物品，但常有些要被佛教徒重新解释的趋向。其中第一件（用我们处理第一个扎里同样的方法）是所谓“灵帐”（རིང་གུར）〔stein1970，160，178—179〕。尽管这“灵帐”

到底是什么还把握不准（人们还找到རིང་ཁང་“灵堂”，可能是同义词），但它很可能是放置死者的画像或象征物的遮蔽设置或“帐篷”，若是这样，那它的作用与我们所讨论的“扎里”是不一样的。

其次是一个代表“色受用”（གཟུགས་ཀྱི་ལོངས་སྤྱོད་）的纸牌：

> “再者，大贤哲，兄弟姐妹、妻子、亲属以及深深爱你的人已经集聚起来，九件佳善物品、色受用已经呈上。这些无穷尽的色受用是代表你自己的受用而上供（指供神）下施（指施予众生）的。借助这些供施之力，愿二障尽除二资粮（福德资粮和智慧资粮）已积集，并愿自心证得佛位！”（KHA：5a）

其后的纸牌都是同一模式，在纸牌中为解脱和佛位而祈祷者追求的是通过供献而得到实在的如愿以偿。除上述两个纸牌外，还要献上象征着声（སྒྲ）、香（དྲི་）、味（རོ་）、触（རེག་པ་）、饰（རྒྱན་）、“苯”和“宝藏”（གཏེར་）等受用的纸牌。（图版十四c——十六c）。这种供献死者生前使用的，并且觉得他现在仍渴望得到的各种物品显然属于（从历史上来看）与“解脱”、“成佛”不同的宗教范畴。这种“供献”反映的是前面讨论过的在藏王葬礼中供献各种珍奇用品这种佛教传入前的祭法的延续（注入了新的宗教内容），这点可以说已没有多少疑义了。事实上，在现在的葬礼中，死者据说借助这些供品已象一个一统天下的君主。但是当这些物品被当作“六识之境”（苯教和佛教共有的观念），即眼识（“色”是与之对应的境）声、香、味、触和意识（“苯”与之对应）来供施时，显然就对它们作了重新估价。另一方面，“饰”和“宝藏”不能作同样解释，而可以看作是更为

直接的继承古代丧葬祭礼的成份。同样的祭法（即在丧葬仪式中向死者供献“现世”用品）也存在于宁玛派中，D•L•施耐尔格鲁夫（David L•Snellgroup）已作了记叙〔1957，62—274〕。

下面六个“扎里”表示上面所说的精神品质等内容。他们画了六种动物（牦牛、马、羊、大鹏（ཁྱུང་）〔一种与印度大鹏（garụ.garuḍa）极为相象的鸟〕、龙、狮（〔图版十七a——十八c〕)，而且置于已经竖在降布旁边的纸牌旁边。

“献上了明智（རིག་པ་）之王神圣牦牛，
在阿赖耶（ཀུན་གཞི་）（意识）广阔地界
自证（རང་རིག་）之王神圣牦牛在游荡。
它身上显出各种装饰、（而且）负载食物。
由于它已经踏上最后解脱之路，
它很快达到极乐世界，
而且已证得“苯”身（བོན་སྐུ་），
原初佛果（也已证得）。
献上自生心性（རང་བྱུང་སེམས་ཉིད་）之公马，
在极乐世界阿赖耶界，
——为了心性要逐渐
循着“地”和“道”前进，
“心所生行”（སེམས་འབྱུང་སྤྱོད་པ་）的公马
（带着）光音天的鞍座、后鞦、马蹬；
它套着谨慎的笼头和警觉的缰绳。
已被明智之王驯服，刹那间已到达天界(མཐོ་རིས་)
无上之果（即佛果）已经证得。
献上神圣、奇幻的智慧（ཡེ་ཤེས་）之羊。

在“阿赖耶”之绿色草场上
明智之神羊在徜徉。
它的羊毛便是明光；（用它做成）
（用以捆紧）负荷的绳索，和忍耐的衣服。
由于穿上了（这些衣服），所有痴迷、
生死轮回之举止，以及障蔽都被克服，
并且在“苯”界（བོན་དབྱིངས་）中，
三身之果已经获得。
献上（正）见之王大鹏。
明智大鹏在天空翱翔。
以其宽阔的翅膀斩断所有过失。
障蔽也自动消除
而原出佛果（也已证得）。
献上修炼（སྒོམ་པ་）之王青龙。
意趣（དགོང་པ་）大龙在中空翱翔。
它将生死轮回之深渊、三世间化作乌有。
生死轮回自动消失，
而且现证佛果（已经证得）。
献上所行（སྤྱོད་པ་）之王大狮。
所行大狮高傲地站立在雪山上，
所有五毒黑暗消失后，
所有痛苦也消失，圆觉佛果（也证得）。”
(KHA：6b—7b)

正如马丁·布诺恩(Brauen 1978, 60)所指出的那样，第一组的三种动物（牛、马、羊）特别重要，因为它们在与“苯波”祭司相联系的古代宗教中扮演重要角色，即它们要

在丧葬礼仪中被献祭。在上面提到的R·A·石泰安〔stein 1970〕所研究卷子中，佛教传入前的葬礼所用的六样物品中的第四、第五、第六种物品便是羊、马和牦牛，排列次序也是这样。象石泰安所指出的那样〔Stein 1970，169〕，这些动物可能有以下这些作用（献祭这些动物遭到信佛教的该手卷的作者的谴责）：羊要沿着岩壁、穿过河流开辟一条通往死后之地的路；马要用作死者的坐骑；牦牛的任务或者是把鬼怪引开，或者是同他们作战。佛教传入前的有关这些动物的神话（比如马是如何答应在生前和死后作人的坐骑的）已由石泰安作了深入细致的研究〔石泰安 1971〕。

在这些动物中，马在苯教和佛教中的地位尤为重要。不仅英雄史诗《格萨尔》中的马被赋予众多的超自然力〔Stein 1959，535—542〕，而且在后世道歌所塑造的形象中马仍然象征着心。因此和我们这份文献把它称作“心性公马”完全一样，米拉日巴在收在他“传记”〔de Jong 1959,140—142〕中的一首道歌中唱到“心之公马”（སེམས་ཀྱི་རྟ་པོ་），而且这两个文献中马的形象常常是非常相象的：在我们的文献中骑马者是“明王”（རིག་པའི་མི་དབང་），在米拉日巴的歌中是“明童”（རིག་པའི་ཁྱེའུ་ཆུང་）。

在“རླུང་རྟ་”（“风马”）这一字形中马的宗教上的象征意义也是非常明显的，但苯教徒常写成ཀླུང་(རྟ)，这两种字形都是汉语“龙”的音译词，参看〔Snellgrove 1967，257〕，它常常印在藏族寺院和村庄附近总挂着的表示祈祷的经幡上，也写在用来保障诸事顺遂、事业成功等仪式中随风扬去的纸片上。

第二组的三种动物是一类动物，它们是神话中的动物。

它们，或者更准确地说有关它们的一些观念，组成了一个密不可分的三位一体。因此，它们各自的地界（天上、空中和雪山〔即指地上〕）构成了妇孺皆知的藏人的宇宙框架。它们所代表的能力（“见”〔ལྟ་བ་〕、“修”〔སྒོམ་པ་〕、“行”སྤྱོད་པ་〕）组成佛教中著名的三位一体。大家可以看到，明智（རིག་པ་）可以代替“见”，而“意趣”（དགོངས་པ་）可以同“修习”互换。最后，我们看到，“见”驱除“错误”（འཁྲུལ་པ་），“修习”驱除生死轮回，“所行”驱除“五毒”。看来这三种动物尽管其本身并不起源于佛教，但也同佛教传入前的信仰和观念无关。

死者现在得到了各种物质需求的满足（他被说成已经“象个王”〔13〕），而且借助于仪式那些心灵素质已被激发起来，这是与诸神相见所不可缺少的。

有四组神灵。每一位神都单独地画在一个“扎里”上，这些“扎里”和前面的一样要由住持拿着向降布展示一下，但因为它们代表神灵而不是供品，所以不放在地上，而是一个一个地放在供台上。〔图版，十九a、b〕

前三组的三位神主宰生死轮回中的众生。三组中第一组是“六调伏辛”(འདུལ་བའི་གཤེན་དྲུག་)(图版二十a——二十一c)，它们显然与在六道轮回中幻化的观音的六身相对应，比如象bhavacākra（世间轮回图）中所画的那样。苯教与之对应的神也包含在“六调伏辛”中。（参看图版一）。

有一段诗讲到“六调伏辛”，这里只引其中讲述第一位辛的诗的全文：

> “在放射出奇光异彩的无数莲花做成的美丽的座椅上，

在绚丽明媚的宫殿里，
坐着调伏地狱者桑瓦昂仁（གསང་བ་ངང་རིང་）。
他的肤色呈蓝——红色，
他手持火——水旗幡，
他披戴着十三种具静息外相的饰品；
他进行着有力的导引活动，
结果地狱化作乌有，
他为无数勇识（སེམས་དཔའ་）所簇拥，
这些勇识充满大慈大悲（བྱམས་པ་）——
（应当）向他敬礼、向他施供、向他祈祷！”
（KA：22b）

下面几个诗段只是辛的名号和标志不同，所以这一组六个辛可以图3来表示（见30页；又参看图版三十八——四十b）。

图 三

	道	颜色	标志物	
桑瓦昂仁（གསང་བ་ངང་རིང་）	地狱	A蓝红	火水幢	仁慈
		B蓝红	幢和钩子	
		C红	轮子和钩子 或：瓶子和钩子	
木乔旦竹（མུ་ཅོ་ལྡེམ་དྲུག་）	饿鬼	A白	甘露袋	布施
		B绿红	袋子和钩子	
		C白	轮子和钩子	

	道	颜色	标志物	
			或：瓶子和钩子	
梯桑让息				
(ཐི་སངས་རང་ཞི་)	畜生	A绿	书卷	智慧
		B蓝	卷和钩子	
		C绿	轮子和瓶子	
桑瓦堆瓦				
གསང་བ་འདུས་པ་	人	A黄	鼓和钹	静息
		B黄	鼓和钹	
		C蓝	鼓和钹 及瓶	
节杰巴尔提				
(ཐེ་རྒྱལ་བར་ཏི་)	非天	A蓝	腰刀	静息
		B蓝	腰刀和钩	
		C蓝	睡莲和 钩子	
益辛祖仆				
(ཡེ་གཤེན་གཙུག་ཕུད་)	天	A白	琵琶和 书卷	五智
		B白	琵琶和 书	
		C白	权杖和 钩子	

A：KA：22b—24b(复制图见图版二十a——二十一c)。
B：主庙中的一组唐卡（图版三十七——四十b）。

C：《大圆满象雄耳传中所得六类自习教诫》(རྫོགས་པ་ཆེན་པོ་ཞང་ཞུང་སྙན་རྒྱུད་ལས་རིགས་དྲུག་རང་སྦྱོང་གི་གདམས་པ་) 二页背面至五页背面，载于《苯教的历史和教义》Nispanna-yoga，Lokesh Chandra和Tenzin Namdak编，Sata-pitaka丛书第73卷，新德里1968年版。

第二组由“十三原初辛”(ཡེ་གཉེན་བཅུ་གསུམ་)组成。它们是一起画在一张纸牌上的，而且在这个阶段的仪式中也没有分开提到。他们的任务是救度中阴（བར་དོ་），即死后未投生的中间状态中的众生。前面一组神灵所主宰的六世间加上中阴，便是“欲界”(འདོད་ཁམས་)〔14〕。

“十三原始辛”同样也主宰勇识（下面讲仪式时还要提到，见下第37页），关于这一点，我们可将它们的名号连同它总是带有的一个标志物，列在下面（参看图版四十一——四十六b）：

（和天空有关的）：

1. ནམ་མཁའི་བ་དན་ཅན་ 天空旗幡

（与鸟有关的）：

2. ཁྱུང་གི་ཙ་མཚན་ཅན་ 大鹏旌麾

3. གོད་ཀྱི་འཕར་དབ་ཅན་ 鹰翅

4. མ་བྱའི་ཉེས་སྒྲུང་ཅན་ “孔雀尾羽”

（与武器有关的）：

5. ཐོ་བ་ཐུར་ཤད་ཅན་ 手掌钉耙〔15〕

6. དབལ་སོ་མདུང་རྩེ་ཅན་ 矛尖དབལ（一神）齿

7. གཤས་མདའ་དུང་ཕྱག་ཅན་ （原文缺——译者）

（与乐器有关的）：

8. ཟ་སྒྲུང་རི་ཆེམ་པ་ཅན་ 雷鸣鼓

9. གཤེར་ཁྲི་བོ་གནམ་སྒྲགས་ཅན་　　空中回响钹

10. གཙོད་པ་ཁྲ་སློག་ཅན་　　螺号

（与服饰有关的）：

11. བྱ་རྒྱལ་རྒོད་ཞྭ་ཅན་　　“鹫帽”

12. ལྷན་རྒྱས་འབྲུག་སློག་ཅན་　　“龙皮袄”

13. གཚོད་པ་ཁྲ་སློག་ཅན་　　“隼皮袄”

这类神灵的组合以及他们共同的特征有相当大的变异性。因此，上述组类可以同“十三年波（གཉན་པོ་）原初辛”作比较，据《色尔米》，这些辛在辛饶出生时就是他近侍中的一部分，但他们的名号与上面所列的名号并不一致。另一方面，《光荣经》（གཟི་བརྗིད་）〔16〕把上面所列的所有原初辛（另外还有三个神）列作（次序也一样）“中空神、光音天神”（བར་སྣང་འོད་གསལ་གྱི་ལྷ་）（KA（1）12b）。

第三组是极为重要的一组神灵，即“四大善逝（བདེ་གཤེགས་གཙོ་ཆེ་བཞི་）（图版三十二b）。他们是以下各神：

1.降玛（བྱམས་མ་），“慈母”

2.辛拉俄噶（གཤེན་ལྷ་འོད་དཀར་），“辛神，白光”

3.桑波绷赤（སངས་པོ་འབུམ་ཁྲི་），“纯洁者，十万，万”

4.敦巴·辛饶（སྟོན་པ་གཤེན་རབ་），

在另外一段后面三位神又称“拉斯辛松”（ལྷ་སྲིད་གཤེན་གསུམ་）即“神、世间神、辛，（共有）三位”。

降玛（བྱམས་མ་）与佛教中的般若波罗蜜多相对应，她的颜色也常常是黄色的〔de Mallmann 1975，306〕。同佛教中与之对应的神一样降玛双手都持着莲茎；但其中一朵花中不是钩子，而是“啊”（A）、“唵”（OM）、“让”（RAM）、“吽”（HūM）、“扎”（DZA）这几个字〔17〕，而另一朵花

则支撑着一面镜子。

下面的诗段中讲到降玛：

“在一明媚富丽的神殿中

向着东方，在一白莲上

有黄色的大母萨止埃尔桑（ས་ཏྲིག་ཨེར་སངས་）。

作为标志，她手持“五勇字”和一镜子。

她有圆满的“受用身”

饰有静息外相的美丽饰品。

她坐在由两头敏捷的狮子扶着的宝座上。

（KA：21b）

对另外三位神灵的描述用的也是同样的词语，只是一些关键性词语作了变动[18]，如图4所示：

图　　四

	方向	颜色	标志物	王座的支撑物
萨止埃桑（ས་ཏྲིག་ཨེར་སངས་）	东	黄	五勇字和镜子	狮
辛拉俄噶（གཤེན་ལྷ་འོད་དཀར་）	北	白	钩	象
桑波蚌赤（སངས་པོ་འབུམ་ཁྲི་）	西	白	旗幡	大鹏（Khyung）
敦巴·辛饶（སྟོན་པ་གཤེན་རབ་）	南	蓝	王杖	轮子

先不说敦巴·辛饶，剩下的两位在佛教中似乎没有与之对应

的神。辛拉俄噶似乎还有些与阿弥陀佛相同的地方，特别是同“光”相联系。桑波蚌赤是现世之主（因此，象世间本身一样，称作“斯巴”（སྲིད་པ་〔“世间”——译者〕参看Stein 1973），可以同印度的创造主梵天作比较，但很明显在这两个例子中苯教和佛教（或印度教）的神祇没有什么直接的联系。“四大善逝”救渡色界以及无色界中的众生。因此这一仪式便完成了对主宰世间三界的各神灵的祈祷。

最后还要拿出一个画着ཀུན་ཏུ་བཟང་པོ་（“普贤”）的仪式用的纸牌来（图版二十二c）。该神是“一切佛的性相”（ཆལ་ཀུན་ངོ་བོ་），因而没画什么标志物；他呈裸体，肤色是白色。普贤（梵文作Sam anTabhadra）在西藏佛教徒，特别在噶举派和宁玛派的教徒中，也是尽人皆知的；但他的肤色通常作蓝色〔de Mallmanh 1975，334〕。普贤出现得很早，而且有各种画像，最初他是个菩萨，后来成了佛。〔de Mallmann 1975，331—335〕。

这部分仪式以向所有的神供食物（糌粑、饼、茶）而告结束（见图版二十三a）；供品放在一个铁盘中的一堆小木块上。小木块点燃后，燃烧着的盘子便被拿到屋外扔掉。（图版二十三b）

死者现在已经走出了三界中的可以称之为“世俗界”的境界。他现在就要进入解脱的超俗界了。正因为它超出了“俗世”，所以进入这一界要求一系列的灌顶（དབང་，直译是“权力”的意思，即指“授权”དབང་བསྐུར，是梵文abhiṢeka的对应词）。虽然有些人可能在现世已受过这些灌顶，但死后人人都可以受到灌顶。

程序是这样的：一个僧人手持降布，蹲在住持的座前。

在各种灌顶逐个进行时，住持用一定的“扎里”（ཙག་ལི.）碰一下降布。（图版二十四a）。

1.瓶（图版二十五a）

> “外部——瓶灌顶，宫殿：阿！宝瓶是诸神的宫宇。这个瓶与其内容，即善逝栖息的处所是密不可分的，通过这种瓶的灌顶，愿能获得坛城圆满灌顶！”（KA：26a）

2.根本神祇——这一灌顶是再次面观那些已经被介绍过的神灵。每一组都有各自的纸牌，实际上同上面描写过的纸牌是一样的。这里只译其中描写称作“四威猛阇者”的威猛神的段落：

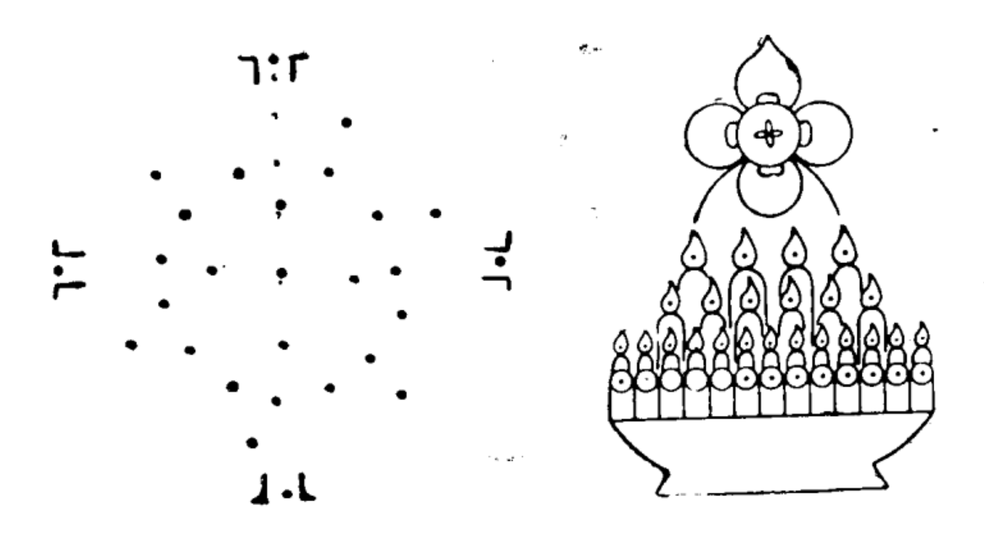
> “里面——根本神灌顶：阿！通过‘超渡’（清除）所有障碍和恶意的遮阻的四威猛阇者的灌顶，愿能获得息止所有障碍的灌顶，生、老、病、死之门被阻断！”（KA：26a）

随后便召唤六调伏辛、十三原初辛、勇识（ཡིག་ཤེན་སེམས་གཏཔའ.བཅུ་གསུམ་）、“四大善逝”、及“普贤”。尽管在这仪式中并不明确一定如此，但为了明白起见，这些神灵似乎也可以在下列坛城中这样排列：

3.这一想象中的坛城，在下面“秘密”灌顶，即“施食”（གཏོར་མ་）（图版二十六a）灌顶中还要再次出现。

这种灌顶仪式中使用的“扎里”和一个真的施食放在一起，还要用它去触一下降布。这时，一个僧人和一个俗人进屋来，便让他们手持降布，住持为他们祈福，而且还用施食和“扎里”去触一下他们的手。（图版二十四a）

4.最后便是“极密”（ཡང་གསང་），这是“甘露丸”灌顶。



（图版二十六b）

佛教密乘经典中也列有四种主要的灌顶。但只有其中的第一种，即宝瓶（梵文Kalaśa）灌顶，与苯教系统相吻合〔Kvaerne 1975，94—102〕。

现在死者在观念上已不再是世俗众生，不再卷入轮回之中，而是个"雍仲森巴"（གཡུང་དྲུང་སེམས་དཔའ་），意即"不变的勇识"。同佛教观念中的菩萨相当。现在他肯定要循着依次相连的勇识各地向前迈进。共有十三地，每一地还专门有个具体的在那一地中达到的彻底圆满的功德或一种超自然的能力作为特征。每一地都由一个辛来主宰，总数目十三也同前面我们已讨论过的十三原始辛相一致。（第20页）。

各阶段以及它们相应的功德和能力，如下所列（GA，1a

—5a）[19]：

1.极喜（རབ་དགའ་）——布施（སྦྱིན་པ་）

2.离垢晶（དྲི་མེད་ཤེལ་）——守戒（ཚུལ་ཁྲིམས་）

3.光焰（འོད་ཟེར་སྤྲོ་བ་）——忍耐（བཟོད་སོབ་）

4.成手印（ཕྱག་རྒྱ་སྒྱུར་བ་）——无畏（སྤོབ་པ་）

5.苯自身云（བོན་ཉིད་སྤྲིན་ཚོགས་）——自性圆满（རང་བཞིན་རྫོགས་པ་）

6.福乐证悟（བདེ་ལྡན་རྟོགས་པ་）——无著幻化（ཐོགས་མེད་རྫུ་སྤྲུལ་）

7.如意成就（ཡིད་བཞིན་འགྲུབ་པ་）——欢喜慈悲（དགའ་ལྡན་བྱམས་པ་）

8.无贪纯净（མ་ཆགས་དག་པ་）——祈愿（སྨོན་ལམ་）

（译注：无贪མ་ཆགས་原书译作unbroken（不坏）恐怕将ཆགས་误读为ཆག་）

9.字轮（ཡི་གེ་འཁོར་ལོ་）——慈悲、方便（ཐུགས་རྗེ་ཐབས་ལྡན་）

10.不变永恒（མི་འགྱུར་གཡུང་དྲུང་）——不变永恒（原文如此）

11.普光（ཀུན་ཏུ་འོད་）——严密刹土（འོག་མིན་དབྱིངས་）

12.大乐苯性（བདེ་ཆེན་བོན་དབྱིངས་）——大乐（བདེ་བ་ཆེན་པོ་）

13.大不动（མི་གཡོ་ཆེན་པོ་）——彻底大圆满（མཐའ་ཕྱིན་རྫོགས་ཆེན་）

这一体系所反映出的观念显然与daşa-bhūmi即佛教的菩萨“十地”相同。但是只有前面三地才同佛教体系相对应，佛教的前三地是欢喜（pramuditā）离垢（vimalā）和光焰（prabhā-kari），相应的功德是布施（dāna）、戒律(śila）、和忍(ksānti）。而且第五地可以与佛教体系中的第十地“法云”dharmameghā(、十三地与佛教体系中的第八地“不动”（acalā）作比较[Dayal 1932，270—291]。与宁玛派文献作细致的比较或许能找出更多的相似处来；由是，第九地在宁玛派文献中也能看到，只是作为第十三地并且是最高地[20]。

在仪式进行过程中，每一地都由一个画着雍仲的“扎里”来代表（图版二十六C）。一排这样的纸牌放在地上，从尸体附近斜对供台排列过去。降布放在第一个纸牌上，每一地的特点念诵过后，就向前移一个纸牌(图版二十七a、b)。这么做给人的印象是将一种宗教程序有意作了非同寻常的程式化。

在“扎里”的末端放置着画着普贤的纸牌。当死者和普贤相结合时，他便得到了最后的解脱，普贤实际上只不过是不可名状的绝对体的外现。但是，在这种最后的结合之前，必须通过仪式来证明现在不可能再投胎于生死轮回的六道世间中，作法如下：住持左手持降布，并用点着的香炷将仪式开始就已写在上面的六字一个一个地点燃烧掉（图版二十七a）。当投生的每一道被消除后，住持便要弹一下手指。（图版二十八b）。

现在仪式便达到了激动人心的高潮，即死者的灵识转生（འཕོ་བ་）于最后解脱的境界中。住持用他的大氅蒙住头，进入禅定状态，在这过程中他将死者的灵识与他自己的灵识合为一体，然后又将他自己的灵识（现在已同死者合二为一）与普贤合为一体（图版二十九a）。死者由此而得到解脱，仪式的目的亦已达到，几分钟后住持便结束禅定。

现在，仪式应该说是可以结束了。不再含有死者的灵识（其实他的灵识作为一个独立体已不再存在）的降布要被毁掉，而画有死者像的纸片也将被烧掉(图版九b)。灰烬留下，和泥土掺拌在一起，将用来做几个“察察”（ཚ་ཚ་）（用模具印造的小泥像）。仪式结束，住持被招待吃午饭并得到一小笔用白哈达包着的酬金。

次日清晨，太阳升起之前，一个高级僧人并另外三个僧人和两三个俗人作助手，要在屋子后面的地里举行火葬仪式。(图版三十b——三十二b)接着当日上午在死者家里要举行前面提到的“扩界”（སྐོང་བཤགས）仪式。向千勇识奉献精心制作的供品是仪式的主要内容，这些供品都是前一天准备好的，现在都排列在供台上（图版三十四a—三十五b）。仪式要持续整整两天。

火化后要用一部分骨灰与泥土相拌，压制小塔（察察(ཚ་ཚ་)），这些小塔就放在“察察殿”（ཚ་ཚ་ཁང་）里，即寺院后面的没有窗户的小屋子里。（图版三十六）。

注　　释：

①论述“苯”和苯教徒的论著越来越多。除了Blondean1976，Snellgrove/Richardson1968，及Stein1973外，下面这些著作也应该提到：噶尔美：《苯教历史、教义概述》(Karmay.S.G《东洋文库研究论文集》)第33号，东京1975第171—218页）。梁哈（Lienhard S.）《苯教》载《神学百科全书》第七卷，柏林1981年版，第42—48页；斯哥如帕斯基(SKorupski,J.)《Dolanji的藏族雍仲寺》载《岗底斯山》第八卷(1981年出版)第25—43页。

②由于象Samsara(轮回)、Karman(洁)这类梵文词对广大西方读者来说比较熟悉，所以只要它们的藏文对应词佛教徒和苯教徒都一样使用，我还是要用这样的梵文词。应该公正地指出，苯教徒并不认为这些概念起源于印度，而把它们看作“苯”的有机的组成部分。另外，还有些概念在实际使用中其意义对于“苯”和佛教来都说一样，但苯教徒却使用别的专门词语，遇到这种情况我或者保留这种苯教词语，或

者将它翻译出来(比如སེམས་དཔའ་，相当于佛教的菩萨，译“勇识”〔Spiritual Hero〕)。

③亚莉安娜·麦克唐那(Maclonald,Ariane)曾对吐蕃王朝时期的宇宙观(和宗教、政治观念)作过出色、扎实的研究，见《对伯希和编号藏文卷子1286、1287、1038、1047和1290的释读，论赤松赞干布的宗教史书中政治神话的形成和运用》；载《纪念拉露小组西藏研究文集》A·麦克唐那cMacdonald)编，巴黎1971年版，PP—190—391。

④有关《色尔米》(གཟེར་མིག་)(版本、译文等)进一步的参考资料，请参看Kvaerne 1974,98及Karmag 1972,4注1。现在这个译文所用的版本是德里1966年版。

⑤这一段落海尔默特·霍夫曼也作了翻译〔Hoff-mann 1950,180〕。我对最后一句的译法与他不一样，因为照我的理解，它是指每个死者的单独的画像(和芦杆)。

⑥关于这种三位一体，详后第29页以下。

⑦下面有一句：སྦྲ་མཚན་མང་པོ་སེམས་ཅན་ཁ་ལ་བརྩུགས་，根据安妮—玛丽·布隆多(Anne—Marie Blondeau)的意见，这一句可以这样直译：“他在(这些)活着的众生嘴上粘了(画了？)许多胡须记号”。

⑧和敦巴·辛饶的大弟子玛译师(འམ་མོ་)、玉译师(གཡུ་མོ་)一起。

⑨我按戴维·L·施耐尔格鲁夫(David L·Snell—grove)的译法，将བདེར་གཤེགས་译成“善逝”(Blessed One)〔Snellgrove 1967〕,而不用梵文词Sugata(通常都是这样)，这样可以避免带上佛教的含义。(译者按：汉文根据藏文译作“善逝”。遇到这一类词，译者遵从作者的作法，一律不使用梵文音译词)。

⑩我译作“不洁名牌”的“ཉི་མ་མཚན་བྱང་”有几处难点。

མཚན་བྱང་（名牌），当然是指整个降布（བྱང་བུ་དྲི་མ་灵牌），它们各组成部分在该文献的下面几行里列举了。དྲི་མ，直译为"气味"，我认为是指"不洁气味"。དྲི་མ这一词语在མཚན་བྱང的第三个组成部分，即ན་བཟའ་དྲི་མ（直译为"(有)气味的衣服"）中出现。在实际仪式中这"衣服"其实是哈达，即盖在降布上面的仪式用的布条。但是，以前某个时期可能是用死者衣服的一块布料（这可以解释为什么要提到"气味"）。这种作法其实在锡金和尼泊尔得到了证实，参看Stein 1970，185，注61，特别是亚力山大·麦克唐那《尼泊尔和南亚人种学论文集》，加德满都，1975年版，第153—156页。戴维·L·施耐尔格鲁夫在十四世纪的苯教经典《光荣经》（གཟི་བརྗིད་）的译文中将དྲི་མ（上下文与这里一样）译作"气味"（即用过的衣物）〔Snellgrove 1967，121〕和"衣服"〔同上，123〕。要弄清这一词语的确切含义还须作进一步的研究。

⑪N·道格拉斯（Douglas，N）的《西藏密乘中的咒符和护身符》，纽约1978年版，图版97和图版98中复制了两幅苯教式样的印制（木刻）的死者像。在这两幅像中可以看到十一个字，尽管不太清楚。

⑫"雍仲"表静息、坚固、持久、永恒。它是"苯"的第一要义。因而"苯"又作"雍仲苯"。雍仲的形状是一个卐字，苯教徒的卍字向左旋转（佛教徒向右旋转，参见第7页）。参看图版二十六c。

⑬如后面住持所说。在宁派相应的宗教活动中也能找到同样的葬礼过程中成为一个君王的观念。〔Snellgrove 1957，272n.a〕。

⑭苯教徒和佛教徒都有"三界"宇宙观（即欲界、色界和无色界）。

⑮སྦར་ཤད་是一"手掌"——用来举起棱伽（男性生殖器）

〔Snellgrove 1967, 277〕。

⑯关于《光荣经》的进一步的参考资料，见Kvaerne 1974 98，及Snellgrove 1967。

⑰这一组字与《色尔米》中的不一样，见前13页。

⑱《色尔米》中含有对“四大勇识”几乎作同样描述的一段材料已由海尔墨特·霍夫曼译出〔Hoffmann 1961,102—103〕。

⑲尽管该文献的题目是指十“地”及十个放在地上的仪式卡，但实际“地”的数目是十三，而且文献中每一地都有描写。可看Snellgrove 1967年著作127页：“如果谁修习十圆满，他就依次踏上十雍仲地”。按照前引书第126页30行，十地称作“雍仲乘地”（གཡུང་དྲུང་ཐེག་པའི་ས་），可与现在这个文献中的十地“不动雍仲”（མི་འགྱུར་གཡུང་དྲུང་）作比较。施耐尔格鲁夫1967年著作127页上所列的功德同这里所列稍有不同。

⑳承蒙桑木丹·G·噶尔美见告，谨此致谢。

图版目录

图版一

苯教的“世间轮回图”(སྲིད་པའི་འཁོར་ལོ་)有六调伏辛。[Kvaerne 1981B]中有详细的分析。拉索南喀（ལྷ་ནམ་ཁ་）制作唐卡。摄影：土丹丹增（Thuhten-Tenzin)

图版二

a)一个苯波、一个卜师（མོ་མ་）和一个乞丐(“黑噶哈塔”)

在为一患病王子献祭当作“替身”（གླུད་）的活人。（《色尔米》，第九章）。唐卡的细部，唐卡藏吉美博物馆（Musee Guimet）Ma—126。摄影：Per Kvaerne，得到吉美博物馆友善的允许。

b）敦巴·辛饶，金黄色，坐在祭坛右侧，在祭坛顶层可以看到画着死者人像的纸牌）མིང་བྱང་或བྱང་བུ་）。唐卡细部，私人收藏。

图版三

a）印度Himachal pradesh的苯教寺院主殿。摄影，Per Kvaerne。

b）主殿内景，在当中的供台后面是敦巴·辛饶的画像。摄影：Priscilla Ellis。

图版四

a）桑吉丹增雍仲，穿着比丘衣（དང་སྲོང་见前注——译者）。他戴“莲花帽”，他的锡杖（མཁར་གསིལ་）靠在墙上。参看Snellgrove 1967，269—273。摄影：Geir Eriksen

b）丹增南达，苯教寺院的轨范师（སློབ་དཔོན་）。摄影：Per KVaerne。

图版五

a）尸体，摄影：Jon Jerstad。

仪式的进行过程：（原缺）。

图版六

a）住持在击鼓（ང་，吊在屋顶上）和单钹（གཤང་）。做他助

手的僧人在击铙钹（གཤིལ་སྙན་）。摄影：Jon Jerstad。
b）一个做助手的僧人在吹螺号（གདང་）。摄影：Jon Jerstad

图版七

一个僧人在制作“赎品”（གླུད་）和施食（གཏོར་མ་）摄影：M-artin Brauen。

图版八

a）给施食涂上红色。摄影：Martin Brauen。
b）制作面团做的人形“赎品”。赎品前面的小灯在供给鬼怪时要点上。摄影：Martin Brauen。

图版九

a）住持手持“赎魂品”（བླ་གླུད་）。前面的小灯已经点燃。摄影：Jon Jerstad。
b）已经献给鬼怪的“赎魂品”被扔掉。摄影：Per Kvaerne。

图版十

死者的魂被住持召回到放在他面前的桌子上的降布（byang bu灵牌）里。摄影：Jon Jerstad。

图版十一

a）字母“啊”（A），藏文字母中的最后一个字母，在仪式中代表敦巴·辛饶。（这个扎里〔tsag-Li纸牌〕是各种仪式中使用的一套器具中的一件）。摄影：Per Kvaerne。

b）画在降布中间的千篇一律的死者像，摄影：Martin Brauen。

图版十二

a）住持做为死者召唤灵识的手势。摄影：Jon Jerstad。
b）住持给降布洒圣水，这样便使死者洁净，能够接受下面就要进行的供施和灌顶。摄影：JonJerstad。

图版十三

a）住持向死者出示第一个扎里（ཙཀ་ལི་）。降布已被移至屋子的另一头，放在裹住尸体的幕布附近的地上。摄影：Jon Jerstad。
b）代表供品的“扎里”放在“降布”前面的地上。“降布”靠在幕布上，幕布里面便是尸体。摄影：Jon Jerstad。仪式用的纸
c）这里是一组“扎里”的复制品（图版十四——十八、二十——二十二、二十五——二十六）是苯教艺术家拉索南喀画的。共有41张纸牌，但其中有些是重复的（遇到这种情况只选其中的一种复制在这里），而另一些（比如表示“勇识”各地纸牌）只靠颜色不同来区分，遇到这种情况，也选一种作为样本复制在这里。这些“扎里”正是仪式中确实使用的那些。每个纸牌后面圆括弧中的数字表示它在这一组纸牌中所处的位序。第16—21个纸牌由马丁·布劳恩拍摄，其余由Per Kvaerne拍摄。

图版十四

a）第一件供品：死者的住房。（1）

b）第二件供品：色受用：灯(མར་མེ)、带有飘带（དར་འཕྱངས）的镜子（མེ་ལོང）、带有彩带的箭（མདའ་དར）。（2）
c）第三件供品：声受用：钹（སིལ་སྙན）、唢呐（རྒྱ་གླིང）、鼓（རྔ）、螺号（དུང）、单钹（གཤང），笛和琵琶(པི་ཝང)。(3)

图版十五

a）第四件供品：香受用：花（མེ་ཏོག）和香（སྤོས）。（4）
b)第五件供品：味受用：面粉(ཕྱེ་མ)、茶(ཇ)、糕(ཁབ་ཙེ—tse)和水果(ཤིང་ཏོག)。(5)
c)第六件供品：触受用：由挂成三排的宗教衣物来表示。上面一排：戒衣(འདུལ་གོས),即比丘穿的僧服、参看Snel-lgrove 1967,270；中间一排：跳神服饰(འཆམ་གོས)，即跳神时穿的各种服饰(鼇〔ཞེར〕围裙〔པང་ཁེབས〕和匕首〔ཕུར་པ〕)；下面一排：咒师服(སྔགས་གོས)，密咒大师的各种洁衣(ཞྭ་ནག་和ཞྭ་དཀར“黑帽”、“白帽”，羚羊角〔གཙོད་ར〕、虎皮鼇〔སྟག་ཞེར〕)参看Snellgrove 1967,277、281。注意这里所反映出的宗教等级。(6)

图版十六

a)第七件供品：饰受用(རྒྱན་ཆ)，也挂成三排。上面一排：僧人的物品，书夹子(ཧོ་ཀ་ལི),漱罐(ཆབ་བླུག)、钵盂(ལྷུང་བཟེད)、念珠(འཕྲེང་བ),参看Snellgrove 1967,273、273；中间一排：男子的武器，即箭(མདའ)、剑(གྲི)和弓(གཞུ)；下面一排：妇女的饰品,耳饰(རྣ་རྒྱན)，饰以亚玛瑙(གཟི་带条纹的宝石)的护身宝盒(གའུ),绿松石(གཡུ)和珊瑚(བྱུ་རུ)。注意这样排列所反映出的社会价值的高低。(7)
b)第八件供品：苯受用，用书(དཔེ་ཆ)来表示。(8)

c)第九种供品：宝藏(གཏེར)受用，即象牙、犀牛角、三宝(表示佛、法和“勇识”)和王政宝饰(轮王的轮宝)。(9)

图版十七

a)神圣牦牛，明智(རིག་པ)王。(10)
b)意(སེམས)马。(11)
c)智慧(ཡེ་ཤེས)羊。(12)

图版十八

a)大鹏(ཁྱུང)，见地(ལྟ་བ)王。(13)
b)龙，修习(སྒོམ་པ)王。(14)
c)狮，所行(སྤྱོད་པ)王。(15)

图版十九

a)一张画着六调伏辛的“扎里”在放到供台上之前由住持ﾖ持着。摄影：Jon Jerstad 。
b)祈祷之后，画着“四大善逝”的“扎里”放在供台上，摄影：Jon Jerstad。

图版二十

a)桑瓦昂仁(གསང་བ་ངང་རིང),调伏地狱的辛,手持水火幢(མེ་ཆུའི་རྒྱལ་མཚན)。身体是蓝颜色。(16)
b)木乔旦竹(མུ་ཆོ་ལྡན་དྲུག)，调伏饿鬼(ཡི་དྭགས)的辛，手持甘露袋(བདུད་རྩིས་རྐྱལ་ཁ)。身体颜色是白色。(17)
c)梯桑让息(ཏི་སངས་རང་ཞི)，调伏畜生的辛，手持宝卷(རིན་ཆེན་སྒྲོངས་པམ)。身体颜色是绿色。(18)

图版二十一

a）桑瓦堆巴（གསང་བ་འདུས་པ་），调伏人的辛。手持金鼓（རྔ་）和单钹（གཤང་）。身体颜色是黄色。（19）

b)节杰巴尔提（ཟེ་རྒྱལ་བར་ཏི་），调伏非天的辛，手持དབལ腰刀（དབལ་གྱི་ཤག་ཡང་）。身体颜色是蓝色。（20）

c)益辛祖仆（ཡེ་གཤེན་གཙུག་ཕུད་），调色天的辛，手持琵琶（པི་ཝང་）和书卷（པོ་ཏི་）。身体颜色是白色。（21）

图版二十二

a)十三原始辛（ཡེ་གཤེན་བཅུ་གསུམ་），主宰中阴（བར་དོ་）界，即死后未投生的中间界。见图版三十六——四十二。（22）

b)四大善逝（བདེར་གཤེགས་གཙོ་བཞི་）。上左：降玛（བྱམས་མ་），右：辛拉俄噶（གཤེན་འོད་དཀར་）；下左：桑波绷赤（སངས་པོ་འབུམ་ཁྲི་），右：敦巴·辛饶。关于他的身体的颜色和象征物、见图4。（23）

c)普贤（ཀུན་ཏུ་བཟང་པོ་）身体颜色是白色，裸身并象苦行者一样蓄长发。围着他头的光环是绿色，围着他身体的光环是红色渐白色。坐在粉红色莲花上。（24）

图版二十三

a)给主宰三界诸神的供食要点燃烧掉。摄影：Jon Jerstad。

b)还在燃烧着的供物被拿到外面扔掉。摄影：Per Kvaerne。

图版二十四

a)授“施食”灌顶。一个俗人，手持降布（བྱང་བུ་），蹲在住持面前。住持手持施食（གཏོར་མ་），为助理僧人和那个俗人祈福。

可以看见相应的“扎里”就在他们面前。摄影：Jon Jerstad。
b)住持授“甘露丸”灌顶。摄影：Jon Jerstad。

图版二十五

a)用于宝瓶灌顶的“扎里”。(25)
b)四阇，在“根本神祇”灌顶中被祈祷的第一组神祇。(26)
(以下三个在这一灌顶中使用扎里画的是六调伏辛(画在一个牌子上)、十三原始辛和普贤。(27、28、29)

图版二十六

a)施食(གཏོར་མ་)灌顶。(30)
b)宝丸灌顶。丸子放在一个蓝色托钵(ཐུང་བཟེད་)中，一部分被三块布，即(从里而外)红、绿、黄三色布遮盖着。(31)
c)一个雍仲符号，代表勇识十三地中的一地。实际上仪式中只使用十个牌子。除了这里的这个雍仲四个腿分别为白(底下)、绿(右边)、红(上端)和蓝，中心为黄外，其他的牌子所画的都是黑底白雍仲。(32—41)

图版二十七

a)通过四种灌顶而神化了的降布被沿着“勇识”(སེམས་དཔའ་)各地向前提，每一地都用画着雍仲(卐字〔室利靺蹉〕形符号，表示永恒不变)的“扎里”表示。摄影：Jon Jerstad。
b)这一过程的特写。摄影：Jon Jerstad。

图版二十八

a)住持用一炷香烧掉画在“降布”上的代表六道投生处的六

个字符。摄影：Jon Jerstad。

b)每烧掉一个字符，住持就弹一下手指，表示烧完。摄影：Jersta d。
J

图版二十九

a)为达到“转趋”（འཕོ་བ་）即超渡死者“灵识”的目的，住持用他大氅蒙住头，进入禅定状态。摄影：Jon Jerstad。

b) 转趋之后，住持烧掉画着死者像的纸片。摄影：on Jerstad

图版三十

仪式完后，住持受招待吃午饭。摄影：Jon Jerstad。

火葬：

b)四个僧人在举行火葬仪式。左边的俗人扛着挂在木杆上的鼓。僧人扎着束发带，没戴རིགས་ལྔ་(五佛冠，由五片组成，与五佛相对应。)摄影：Axel Strŏm。

图版三十一

⌣将一纸冠(红色、红边)置于火葬材堆上。冠上可以看见“松木”(SRUṂ)字和“让木”(RAM)字(后者是“火大”〔四大之一——译者〕的种字)。摄影：Jon Jerstad。

b)纸冠后面放置着三块题着字的牌子，左起，分别为白、蓝、红色。题的是象雄文：(白)ཉི་མ་དྲན་ལ་དན་མར་ཚངས，(蓝)ཨ་ཧྲི་ཨ་ཡེ་ཧ་ཞིར་ཚངས，(红)ཀང་ཙག་རེམ་ལ་ཞི་མར་ཚངས。这是向三身火神(སྒྲ་གསུམ་མེ་ལྷ་)祷告的咒语。摄影：Axel Stron。

图版三十二

a)点燃牌子顶端的小明烛。摄影：Axel Strön。
b)一个僧人点燃火化材堆。摄影：Axel Strön。

扩界(སྦང་བྱས་)仪式。

图版三十三

a)扩界仪式所用供品由僧人和俗人在死者屋外事先做好。摄影：Per Kvaerne。
b)粘贴扩界仪式使用的纸供品。摄影：Per Kvaerne。

图版三十四

a)僧人们作好举行扩界仪式的准备。供品都在供台和右边的小矮桌上。摄影：Axel Ström。
b)扩界所用的供品排列在供台上。摄影：Axel Ström。

图版三十五

a)同上。摄影：Axel Ström。
b)扩界仪式所用的供品(象征性地画在纸上)。摄影：Jon Jerstad。

图版三十六

察察殿(ཚ་ཚ་ཁང་)内景，这是间离寺院不远的无窗小屋，内藏用火葬灰烬和死者画像掺合撕碎的经典书页而做成的小泥塔。摄影：Markus Aksland。
六调伏辛

一组大幅唐卡，共六幅，拉索·南喀画，陈列在主殿里，画的是六调伏辛。如同在一组“扎里”中所见，他们手持相同的象征物品，但另外第1、2、3幅和第5幅还手持一个钩子(ལྕགས་ཀྱུ་)，象征着强烈的慈悲心。每个辛的肤色都是金黄色，但可以从他们的光环来区分他们。摄影：Jon Jerstad。

图版三十七

桑瓦昂仁(གསང་བ་ངང་རིང་)。身体周围的光环是带红色辐射线的蓝色光环。

图版三十八

木乔旦竹(མུ་ཚོ་རེས་དྲུག་)。身体周围的光环是带红色辐射线的绿色光环。

图版三十九

a)梯桑让息(ཐི་སང་རང་ཞི་)。身体周围的光环是带绿色辐射线的蓝色光环。上面的光环是绿色的。
b)桑乌堆巴(གསང་བ་འདུས་པ་)、身体周围的光环是黄色的，上面的光环是绿色的。

图版四十

a)节杰巴尔提(ཅེ་རྒྱལ་བར་ཏི་)身体周围的光环是蓝色的,上面的光环是绿色的。
b)益辛祖仆(ཡི་གཉན་གཙུག་ཕུད་)。身体周围的光环是白色的，上面的光环是绿色的。

十三原初辛

一组经常使用的“扎里”，共十三牌，都是从西藏带来的，每块“扎里”里画了十三原始辛的一辛。这些供牌是从一套各种仪式用的祭品中选出的。每一尊像都置于蓝底红光环中。每块供牌的底色是绿色的。除另有说明的以外，其余辛的服饰是绿色。摄影：Per Kvaerne。

图版四十一

第一个原始辛，“持虚空旗幡者”（ནམ་མཁའ་བ་དན་ཅན་）。他左手持“虚空旗幡”。肤色是白色。

版四十二

a)第二个原始辛，“持大鹏旌麾者”（ཁྱུང་གི་ཙ་མཚོན་）。
他手持一根旗杆，旗杆上绷着一个蓝色的带角的大鹏(ཁྱུང་，藏族认为同印度的garuda相同的一种神话中的鸟)的像，肤色为蓝色。
b)第三个原初辛，“持鹰翅者”（རྒོད་ཀྱི་འཕར་འདབ་ཅན་）。他右手持白色鹰羽。肤色为黄色。

图版四十三

a)第四个原初辛“持孔雀尾羽者”（རྨ་བྱའི་ཉེས་སྒྲུན་ཅན་)右手持孔雀尾羽。肤辛为红色，服饰为蓝色。
b)第五个原始辛，“持手掌钉耙者”（ཟློ་བོ་ཕུར་ཤད་ཅན་ can),左手持一钉耙(ཕུར་ཤད་)。肤色是蓝色，服饰是白色。

图版四十四

a)第六个原初辛，矛尖དབལ་(一神)齿(དབལ་སོ་མདུང་རྩེ་ཅན་)，右

手持一矛。肤色为白色。上半截服饰为蓝色，下半截为绿色。
b)第七个原初辛，“持‘塞’箭杆者”（གཤས་མདའ་དུང་ཕྱག་ཅན་）右手持一箭。

图版四十五

a)第八个原始辛，“持震山千面鼓者”（ཛ་སྒྲོང་རི་ཆེམ་པ་ཅན་）右手持一顶端饰有黄鹏头的鼓，并用曲柄锤击之。肤色为黄色。
b)第九个原初辛，“持响彻云宵的单 钹 者”（གཤང་ཁྲི་མོ་གནས་སྒྲགས་ཅན་）在奏一单钹。肤色为蓝色。

图版四十六

a)第十个原初辛，“持帕波帕穷螺号 者”（དུང་འཕར་པོ་འཕར་ཆུང་ཅན་），正在吹一螺号。肤色为白色。
b)第十一个原初辛，“戴大胜鹫帽者”（ཆེ་རྒྱལ་གོད་ཞྭ་ཅན་）右手持一黄色瓶罐，里面长出一朵黄花。他戴一白鹫形帽子，肤色为黄色。

图版四十七

a)第十二个原初辛，“着再胜龙皮袄者”（ཡང་རྒྱལ་འབྲུག་སློག་ཅན་）手持一瓶罐，里面长出一棵三叶小草。肤色是白色。他穿着龙的绿鳞片皮袄，里面衣服的颜色是蓝色。
b)第十三个原初辛，“着凌空隼皮袄者”（གཙོད་པ་ཁྲ་སློག་ཅན་），手持一黄色瓶罐，里面长出一棵三叶小草。他穿着隼的黄羽皮袄，肤色是蓝色。

图版四十八

火葬。木刻。摄影：Per Kvaerne。

参考书目

Blondeau, A.M., "Le Lha-dre bkā-than (鬼神遗教), Etudes tibéatinés dediēe à la mémoire de Marcelle Lalou(《纪念拉露小姐西藏研究文集》), A.Macdonald(编), Paris 1971, PP.29—126。

Blondeau, A.-M, "Religion du Tibet"(《西藏的宗教》), Histoire des religions (《宗教史》), H.C.Puech (编)三卷，第三卷，Paries 1976, PP233—329。

Brauen, M. "A Bon-PoDeath Ceremony"("苯波葬礼"), Tibetan Studies(西藏研究), M.Brauen／P.Kvaerne(编), Zürich 1978, PP.53—63。

Brauen, M.,-Kvaerne, P., "A Tibetan Death Ceremony" (藏族葬礼)Temenos 14 (1978), PP.9—24。

Dayal H., The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Literature(《佛教文献中的菩提萨埵教义》)Londo 1932, Delhi 1975年重印。

Helffer, M, "Note à propos dune Clochette gshang。Tibet et régions de culture tibétaine" ("对一种单钹gshang的确切解释。西藏和藏族文化研究"), Objets et mondes(物品与世俗生活), 21, 3(1981), PP.129—134。

Hoffmann, H. Quellen Zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion (关于西藏苯教史的考证)Mainz 1950。
Hoffmann, H. The Religion of Tibet(西藏的宗教)London 1961。
maeda, Y, H. istoire du cycle de la naissane ef de la mort, Etude dun texte tibétain de Touen-Houang(生死轮回的历史, 对一份敦煌藏文卷子的研究)Genève 1981。
de- Jong, J. W.(编)Milaras péi rnam thar Texte tibétaive de la vie de Milarepa(米拉日巴传, 记载米拉日巴一生的藏文文献)Haag 1959。
Karmay, S. G. The Treasury of Good Sayings, A Tibetan History of Bon(《嘉言宝库：苯教的藏文史书》) London Oriental Series Vol. 26, London 1972。
Karmay, S. G., "A gZer-mig version of the interview between Confucius and Phyva Ken-tse lan-med"("《色尔米》中有关孔子与恰神肯孜兰梅会面的一个段落"), BSOAS, 38, 3 (1975), PP. 562—560。
Kvaerne, P., "Remarques sur Ladministrationdunm onasterè bon po"(关于一座苯教寺院组织管理的几点看法), Journal Asiatique(《亚细亚学刊》)258(1970) PP. 187—192。
Kvaerne, P., "A Chronological Table of the Bon po, the bstan rcis of N̄ima bstan jin"(苯波年表, 尼玛丹增的《教历》), Acta Orientalia(《东方学报》), 33. (1971), PP. 206—282。

Kvaerne, P.,"The Canon of the Tibetan Bonpos"(藏族苯教徒的经典),Indo-Iranian Journal(《印度——伊朗学刊》)16(1974),PP.18—56;96—144。

Kvaerne, P.,"On the Concept of Sahaja in Indian Bud d-hist Tantric Literature"(论印度佛教密乘经典中的'俱生'(Sahaja)观念),Temenos 11(1975),PP.88—135。

Kvaerne, P,"Art Bon-Po"(苯教艺术),Dieux et démons de L'Himàlaya.Art du Bouddhisme Lamaique(喜玛拉雅山的神灵鬼怪。喇嘛佛教的艺术),J.Auboyer/G.Béguin(编), Paris 1977,PP.185—189; 203—205(Kvaerne 1977A)。

Kvaerne, P.,"Continuity and change in tibetan mona sticism"(西藏寺院制度的延续和变化), Korean and Asian Religious Tradition(朝鲜与亚洲宗教传统),Chai-Shin Yu(编), Toronto, 1977, PP.83—98(Kvaerne 1977B)。

Kvaerne, P.,"Royauté divine, Au Tibet"(西藏的神圣王权)Dictionnaire des mythologies et des religion des sociétés traditionelles et du monde antique(传统社会及远古时代神话及宗教辞典), Y.Bonnefoy(编),zvocs Paris1981, vol.Ⅱ.PP.381—384。(Kvaerne 1981A)。

Kvaerne, P."A Bonpo Version of the Weel of Existence"(苯教世间轮回说)Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A.stein,(纪念R·A·石泰安密教和道教

研究)ed.M.Strickmann,Mélanges chinois et bouddhiques, Bruxelles 1981,PP.274—289.(Kvaerne 1981B)。

Lalou,M.,“Rituel bon-Po des funérailes royales (fonds Pelliot tibétain1042)“(王室葬礼中的苯教仪式〔根伯希和编号藏文卷子1042〕”),Journal Asiatique(《亚洲学刊》)240(1952)PP.339—361。

Lauf,D.I.,“Initiationsrituale des tibetischen Totenbuches”(藏文死书中的授戒仪式)Asiatiscne Studien(《亚洲研究》)24(1970),PP.10—24。

Lauf,D.I.Geheimnisse tibetischer Totenbücher(秘密的藏文死书)Freburg i.B.1975。

Lauf,D.I.Eine Ikonigraphie des tibetischen Buddhismus(西藏佛教的一幅画像),Graz 1979。

Lessing,F.D.,“Calling the soul:a Lamaist ritual”(招魂：一种喇嘛教仪式),F.D.Lessimg,Ritual and Synbol.Couected Essays on Lanaism and Chinese Symblicm(仪式和象征。喇嘛教和中国象征主义论文选)Ta:pei 1976.PP.31—43。de Mallmann,M.-T.,Introduction a Liconographie du tåntrisme bouddhique(《佛教密宗画像引论》),paris 1975。

Van Manen,J.,“Concerning a Bon Imags”(《关于一幅苯教画像》)Joural and proceedings,Asiatic Society of Bengal (New Series)(孟加拉亚洲学会会刊、学报〔新编〕)18,(1922)no.2.PP.195—211。

Snellgrove, D. L. Buddhist Himalaya. Travel and studies in quest of the origins and natare of Tibetan re-ligion,（佛教圣山喜玛拉雅山，为探求西藏宗教的起源和性质而旅行、研究）Oxford, 1957。

Snellgrove, D. L. The Nine Ways of Bon. Excepts from the gZ: -brjid edited and transtated（苯教九乘.《光荣经》选译），London O. riental Series（伦敦东方学丛书）vol. 18. London 1967，Boulder重印，Col. 1980。

Snellgrove, D. L.-Richardson, H. E. A Culture History of Tibet（西藏文化史），London 1968；Baulder重印，col. 1980。

Stein, R. A.,“Undocument ancient retatif aure rites-funeraires des bon-po tibétains”（涉及藏族苯教葬礼的一份古文献），Journal Asiatique（《亚洲学刊》）258（1970），PP、155—185。

Stein, R. A.,“Du récit au rituel dans les manuscritst-ibétains de Touen houang”（论敦煌藏文写卷中有关仪轨的记载），Ētudes tibetaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou（纪念拉露小姐西藏研究文集）A. Macdonald(编), paris1971, PP. 479—547。

Stein, R. A.“Un ensemble sémantique tibetain, créer etprocréer, ètre et devenir, vivre, mourir et guérir,”（“一组藏语的词义分析：创造与生育，住和异，生、死与痊愈”）BSOAS 36（1973）.PP. 412—423。

Stein, R. A. 'Tibetan Civilization（西藏文明）Stanfor

d, clif.1975.（1981年巴黎出版全面修订版：La civilisation du Tibet〔西藏的文明〕）。

下列藏文经文与“降布”仪式见第(138)页以下）有关。即与下文所要记述的仪式有关。这些文献是由辛饶·贡杰（ཤེས་རབ་དགོང་འགས་ལ = 索南罗追〔བསོད་ནམས་བློ་གྲོས〕撰成，后者生于1784年，1810年成为曼日寺住持，他从曼日寺住持系谱的始祖辛饶·坚赞（1356—1415）那里通过代代耳传（སྙན་བརྒྱུད）而获得这些经教后便将它们记录成文。

我使用的是一种二十世纪六十年代末在德里出版的没标明年代的版本。按照藏族的作法，这些经文分别标作KA，KHA及GA

KA.དུ་ཏྲི་སུའི་སྒྲིབ་སྦྱོང་གི་སྒྲུབ་གཞུང་མ་རིག་མུན་སེལ་སྒྲོན་མེ་ འཁོར་ བ་ ངན་ སོང་ དོང་ སྤྲུགས་རྡོ་རྗེ་ཟླ་）除障修习经、驱散不明昏瞀之明灯，永拔轮回恶趣）34页。

KHA。ཚེ་འདས་ཀྱི་གསུང་བཙོ་སྣང་བའི་འདོད་དགུ་གཏེར་མཛོད་（寿终焦烟回响！一切所欲宝藏）（页码标作1，2；此后接着KA的页码往下标，37；此后便不标页码，只标明Du-tri-su gtad-wa）。

GA。དུ་ཏྲི་སུ་སྒྲིབ་སྦྱོང་སྒྲུབ་གཞུང་ལས་གཡུང་དྲུང་ས་བཅུ་བགྲོད་པའི་སྨོན་ལམ（དུ་ཏྲི་ཟླ་除障修习经中的入雍仲十地愿词）5页。

《光荣经》（གཟི་བརྗིད་）中一些与丧葬仪式和信仰有关的片断已由施耐尔格鲁夫（D.L·Snellgrove）作了辑录和翻译〔Snellgrove 1967，116—123〕。《光荣经》所构划出的这种仪式的基本模式与这里所记述的相同。

《光荣经》与上面这些经文中有许多相似的段落和语句，但限于篇幅，不能在本书中作进一步讨论了。

巴黎吉美博物馆藏叙述
敦巴·辛饶生平的唐卡

〔挪威〕帕·克瓦尔耐著　王维强译

巴黎吉美（Guimet）博物馆所藏有关西藏的收藏品，是是一组十幅的唐卡。对此，J·奥柏耶（Jeannine Auboyer）于1949年作了如下描述：

> “他们属于苯波教派，在对于传统的继承方面远比佛教更为直接。用一种叙述性的图画形式，这组唐卡描写了觉者一生中的各个时期，他的藏语名字是辛饶米保。唐卡的结构是典型的苯波风格，即由数个画面十分自由地并列组成——当中没有任何间隔，它们被置之于优美的风景和建筑物当中，而这些优美的风景和建筑物就构成了它们潜在的统一。画面没有突出人物，相反却有许多动态或静态的人物，由他们的个性和共性表现出了极大的吸引力。最后，首要的也许就是，对这些图画的兴趣能加深学者们对有关苯波风格的认识。”（Auboyer，1947，247）

事实上，这些唐卡详细而有条理，图解式地叙述了在苯

教中被尊奉为此劫中真正佛陀——敦巴·辛饶的一生①。画面从他自天界下凡降生于人世间开始，展示了他一生的各个时期，直至临终涅槃并将传授教理的重任托付给门徒时止。然而，由于这些唐卡没有说明文字，因此对其所表现的各个画面和人物要进行鉴别，还远远不能做到。

这些唐卡是多伦将军（General H•d'ollone）于1906年至1909年间在中原和西藏的边缘地区传教时所得。按照约瑟夫·哈肯的说法，这批唐卡是在1907年获得的（Hackin, 1923, 116），但看起来在第二年（1908年）获得的可能性更大一些。1908年4月10日至23日多伦将军曾暂住于松潘厅（中国西部小镇,大约位于北纬33度,东经103.30度），他描述这一地区"是一个控制着从四川西北进入藏人领地之捷径的设防要塞地段"（d'ouone 1908, 700）。"松潘厅四周有为数众多的苯波（Pon—bo,更确切地按当地人的发音为Peun—bo）教徒"。（d'ollone 1911, 241）。从这一地区他把"peun—bo"（即Bon—bo，苯波）的雕塑带回了法国。（同上242）尽管他没有提及任何唐卡,但我们仍可以推测这些东西（指唐卡——译者）同样是他在这次短暂居住期间获取的。1947年多伦夫人(Countess d'ollone)将这批唐卡捐赠给吉美博物馆，以志纪念她的丈夫。虽然如此，早在1923年哈肯就已在吉美博物馆的《简明目录》当中提到过这些唐卡（Hackin, 1923, 110）。或许它们早就被借藏到了吉美博物馆？

这组唐卡共包括十幅图片，但在最初共有十二幅，因其中第七号、第八号现已亡佚。在哈肯的记载里共有十二幅唐卡（同上116），在他记录时是否是完整的一套？很有可能哈

肯所提供的仅是大概的数目，因为吉美博物馆的目录仅列出了十幅图片②。

正如我们所见，这些唐卡是在中原和西藏的边缘地区绘作的。J·奥柏耶曾试图确定它们的年代，他认为是十八世纪的东西（Aubo yer，1949，249）；从绘画风格来看，这种看法似乎是公正无倚的，尽管这些唐卡属于稍晚时期作品的可能性还不能排除。

这十幅唐卡当中已有五幅被复制、翻印过了，它们是：

第一号（哈肯，1923年版，图版第24，并对此唐卡的上半部分作了简要解释）；

第四号（彩色版，《大百科全书》1975年版，第16卷，第99面，1985年版；第17卷，第1249面）；

第五、九号（《吉美博物馆收藏亚洲艺术名作集》，插图第51号，京都1979年版）；

第六号（Auboyer，1949，249）。

另外，噶尔美1975年翻印了第十一号唐卡的两个部分（图版2、3），克瓦尔耐翻印了第六号唐卡的全图（图版Ⅰa），在克瓦尔耐1985B，插图2中给出了第九号唐卡图详细的画线区分。

现在我认为，另外的两组唐卡同样叙述了敦巴·辛饶的一生。第一组在西德一位私人收藏家手中，包括九幅画片共十二组原件。与吉美博物馆所藏唐卡正好相反，这些唐卡有说明文字，每幅唐卡当中，敦巴·辛饶被安置座于莲花之上，四周光环缭绕。（克瓦尔耐发表了关于其中一幅唐卡的详图，1985A，图版Ⅱb）。第二组是在西藏本土上逃脱了“文化大革命”期间被毁厄运的一组唐卡。这一组同样有十二幅，每

幅的中心人物都是敦巴·辛饶，并且有说明文字。仅从我手中所有的照片来判断，这一组完整且十分精美。同时可以得知，这是西藏现存的一组木版画。它们是在西藏最东部嘉戎地区“绰剧”（ཁྲོ་བཅུ་,或ཁྲོ་ཆེན་）的领地内发现的。这一组共包括六十张单一图片，分别表现了辛饶的“六十功行”（克珠嘉措，1977，iū）。看来至少有一部分原木刻版的印制品未在文革中被毁掉，希望将来能有幸对它们进行研究。

据推测，仅用单独一幅唐卡上的数个画面叙述辛饶生平的唐卡，某一时期内在西藏有很可观的数目，然而迄今为止（1987年）我只见到了一个例证：一幅印制精美的彩色唐卡，辛饶被安置座于当中的莲花宝座上，四周是表现他一生中重要事件的文字和插图③。这幅唐卡目前在西藏。

我曾对吉美博物馆所藏唐卡的画面进行了分析，并对其中的人物进行了鉴别。已很清楚这些图画是敦巴·辛饶“很长”版传记的图解，即是名为《光荣经》十二卷中所叙情节的图解。画面所描绘的与《光荣经》有关辛饶一生大事的记载非常接近。德国所藏那套看来同样是基于《光荣经》和被称之为“中号纸”版——《色尔米》的④。

按照苯波材料，《色尔米》是在公元十一世纪时才开始有的（噶尔美 1975,562—563）。无论如何，我们都有足够的理由认定《色尔米》的编纂年代要比《光荣经》早。按照穷波·洛丹宁波（生于1360年，见克瓦尔耐 1971,232)所说可以确信，《光荣经》是在十四世纪才被当作“心间伏藏”的（དགོངས་གཏེར་，关于这一点，请参阅克瓦尔耐 1974，36—37）。

这样，《光荣经》为我们提供了解释吉美博物馆所藏唐卡

的钥匙。所以我们必须对此文献进行比较仔细的研究。正如上面所述一样，此文献共十二卷并被收入苯教《甘珠尔》当中[5]。通过综合，系统分析的努力，从其所带的时代特征判别，可以断定，《光荣经》是一合成的，甚至可以说是成分复杂的文献。有如印度史诗摩诃婆罗多（Mahābhārata）有大量的说教成分一样，在《光荣经》里，宗教典礼的经文也插入到了故事情节的叙述当中。十二卷共包括六十一章(各章标题的英文译文见于施耐尔格鲁夫<Senllgrove>1967，5—8）。过去我一直使用的是以尼泊尔桑木林（བསམ་གླིང་）寺抄本为基础，于1967—1969年在德里出版的版本。此版共5133张，即10266页(噶尔美 1977，2—4）[6]。尽管文献的大部分是经文或宗教仪轨文献，但里面仍有相当一部分散韵相结合的叙述文，对这一部分必须仔细阅读，以便收集分析画面、鉴别画面的必要素材，因为这些东西充满了画像人物的周身。

必须重视在这一项目研究中非常有用的三种藏文文献。第一种是汇编集（二卷共903页），是从《色尔米》、《光荣经》及其它一些叙述敦巴·辛饶生平的符合宗教仪轨的苯波文献，诸如博学的苯波学者轨范师丹增南达所著《教主辛氏传记》（英文副标题《辛饶教主传·原版文献节录》,1971，新德里版）等文献当中摘编而成的。第二种，由克图·嘉措（Khedup Gyatso）于1977年出版，名为《米倭辛饶生平图解》，共一卷，多兰吉版。这是第一部系列描述敦巴·辛饶一生，并附有插图的传记，它是从符合宗教仪轨的文献《色尔米》和《光荣经》中提炼出的精华部分。这一著作连续记述了直到赤希（ཁྲི་ཤི）王子让位，包括多布堆德(གཏོ་ཕུ་ཏོད་དེ)

王子的让位，即第一至第四号唐卡和第五号唐卡的前一部分所描叙的传记部分。第三种，《光荣经与色尔米目录》——"对《光荣经》、《色尔米》的分析"，1985年由格西·丹增旺杰编著出版，此书虽然内容简单，但对两种文献的各章作了非常系统的分析。

在分析唐卡时，采用了一种把每幅画分成各个部分，然后将单个的和视为同一画面场景的相对应的方法，并将其中各个部分在实物唐卡上用城墙、河流、山脉、云等加以标明。对各个场面中的不同人物也用文字注明，一般都指出年代顺序的先后。除一小部分无法解释的细节外，我对每个画面进行了解释，对每个人物进行了辨别。凡在《光荣经》当中所涉及的画面和事件的索引的准确页码，已经作出，有关细节的补充说明用斜体字写成。

"叙事"的图画也常见于西藏艺术中，但对这类唐卡艺术的系统研究还有待进行。不过，吉尔·贝肯(Gilles Bēguin)已作出了一些中肯的评述，他说：

> 在大量的唐卡中，艺术家要描绘出故事的情节，就需要面对这样几个问题：怎样把同一故事中的各个情节分解开来，怎样描绘人物活动的场景……。画面不间断地排列，可使故事得以清晰地展开，但这样一来，又影响了一场景与另一场景之间的区分。占据唐卡整个背景的只有自然风景，这使整个作品能做到有机的统一，画面中对重叠小山峰的运用，产生出一种'边景'的效果，能更自由更自然地表现人的活动，并为建筑物等的引入，如果有此类要求的话，提供看似真实的空间……。与汉族艺术相

反，西藏艺术中的自然风景仅仅对故事情景起衬托作用，它从不成为自我风格。它不理会开阔的天空和文字解释的意义。自然风景中，各种具体景物没有什么一致性，经常组成的是剪纸似的各种场景，对组合的均衡性，人们并不予考虑。因而，若干人物都同以山为背景的情况并不少见。任何欲获取很深意境或艺术氛围的努力都不去进行。各种情节，都有着同样的场景，一个位于一个之上。故事不按照事先定好的框框来读解；艺术家在这一部分唐卡作品的创作中都给予了巨大的自由”。(Bēguin 1977,231)

对作为我们研究对象的唐卡略作一瞥，便足以发现这些看法的正确性。为了能对西藏这类唐卡作品作比较研究，我们可以参考一下描写格萨尔生平的各种唐卡作品。R·A·石泰安已于1958年发表了他对此类唐卡的分析。人们会立即为我们手头这套图画和那些描述格萨尔生平的唐卡之间的风格的相似而震惊。后者同样起源于西藏东部。惊人的相似之处主要表现在自然景色被利用来作为“边景”，以及对各种具体景物(特别是涉及房屋、树木和动物时)进行处理的方式上。这两套东西中，第一套图画在左上角表述出了所发生故事中神的序言⑦。不过，R·A·石泰安指出：“在格萨尔图画中，没有任何规则支配情节的分解。往往很困难，有时不可能，确定所给情节之间递嬗的规则何在”。(Stein 1958,244)

至于辛饶图画，正好相反，事件的叙述从画面顶端开始，一个接着一个。第特·奇林洛夫(Dieter Schling loff)在1981年发表的学术论著中分析了西方及印度叙述绘画的结

构原理。他特别指出了在叙述绘画中情节展开的两种根本方法：不是连续情节揉合于同一图画、同一画面中（Schlingloff 1981，100—101），就是它们在相衔接的场面中继续叙述情节（同上108—111）。有关辛饶生平唐卡的结构大多采用第二种方法，但采用第一种方法的例子已经找到（请参阅第二号唐卡9B场景）。在单一画面中几个事件重叠叙述的方法的好处是显而易见的：画面空间的节省和最低限度的重复。正如奇林洛夫所指出，只有当这些叙述的情节为这些画面所表现社会中的人了解后，这才能成为可能。（同上108）至于附加成分，分析不能仅基于画面，而应立足于对人物的刻画。（同上101）

吉美博物馆所藏图叙敦巴·辛饶生平的唐卡组成了一个封闭的世界，在这个世界里行为者服从于一种独特的鲜为人知的亚洲宗教史诗逻辑。另一方面，这些画面反映了意识领域里真正的世界：它们教导人们、引导人们，并激发人们的幻想。直到本世纪中叶，西藏仿佛生活在大量充足材料所反映的现实生活中，而且从许多方面来看，似乎在今天的西藏，它还仍然存在。

注　释

① 关于苯教，请参阅Snellgrove 1967一书各处及Blondeau 1976，304—311。

② 这些唐卡底部用藏文标有序号，编号与各画面之年代顺序相吻合。这些唐卡被编成MA121—MA130。订正对应之序号是：

第一号＝MA122；第二号＝MA129；

第三号＝MA128；第四号＝MA130；

第五号＝MA123；第六号＝MA126；

第七、八两号之佚；

第九号＝MA124；第十号＝MA127；

第十一号＝MA125；第十二号＝MA121；

③ 遗憾的是我手中这一唐卡照片上的文字印刷十分模糊，难以辨认。

④ 有关《光荣经》和《色尔米》的提示目录，请参阅噶尔美1977，2—4和克瓦尔耐1974，98；关于《色尔米》，请参阅Schun 1981，89—90；关于《光荣经》，请参阅Snellgrove，1967，3—8。

⑤ 有关苯波《甘珠尔》的历史及对其的分析，请参阅克瓦尔耐1974年的有关论著。

⑥ 新版《光荣经》已于1978——1983年出版。此版本以桑木林寺手抄详本《光荣经—无上圣贤米保辛饶传》为底稿，从尼泊尔多尔波(Dolpo)桑木林古寺复制，共十二卷。多兰吉版，1978—1983。

⑦ 另一套描写格萨尔生平的唐卡已由A·W·麦克唐纳和白玛次仁发表。（Macdonald，1982）

本篇是我发表于《亚洲艺术通报》第41期、第31—38页（1986年）《描写敦巴·辛饶生平的藏画》一文导言的译文。这一论文包括对上文提到唐卡的详尽分析、四十八幅插图、适当的人名索引，并且给出了一张与《光荣经》有关画面的参照表。

西藏的占卜术

〔奥地利〕 内贝斯基著　谢继胜译

对于那些想知道自已今后的吉凶祸福、问明病患和灾异缘由的西藏人，或者那些希望了解、掌握禳除术的西藏人来说，恳请占卜师或法师作法是值得考虑的唯一方法。但这些法师大都要价颇高，不是一般平头百姓所能经常恳请得到的。因而只有在遇到较大的咨卜事项时才请法师占卜。除此之外，还有很多不需要花大钱就可以施行的占卜术。

西藏占卜术与占星术（རྩིས）的某些方面有着密切而广泛的联系，已经有很多的学者对西藏占卜术（མོ或པྲ）进行了研究。谢夫纳尔（Schiefner）、斯拉根威特（Schlagintweit）、瓦德尔（Waddell）、柔克义（Rockhill）、巴考（Bacot）、威达勃萨那（Vidyabhusana）、石泰安（St-ein）、霍夫曼(Hoffmann)等人已就西藏的占卜发表了一些重要的

论文[1]。由于上述这些论文很容易找到，我们在这里仅为目前所收集的材料写一简短的介绍，并谈谈我们自己的看法。

首先应该提到的是羊肩胛骨占卜法（སོག་དཔེར）。这种占卜方法不仅在藏族人中盛行，其他民族也使用这种占卜法。特别是在中亚和北美的游牧民族中极为流行。有关羊肩胛骨占卜的细节，诸学者已做了论述，这里我只简要地介绍一下。肩胛骨占卜法是把剔净肉的羊肩胛骨放入火中，根据胛骨火烧后的裂纹来判定是吉是凶、康健与否、能否出行、生意如何等等。羊胛骨占卜法是藏人古老的占卜方法之一。苯教巫师过去一直使用这种占卜方法。在某些特殊情况下，苯教巫师还用人的肩胛骨来代替羊的肩胛骨进行占卜。吐蕃时期还有根据鸟的叫声，尤其是乌鸦的叫声来进行占卜的，这已经是

① 参阅谢夫纳尔，über ein indisches Krähenorakel，

载《亚洲文集》（mélanges asiatiques）第六集圣彼得堡出版；

斯拉根威特，《佛教》195页；

瓦德尔，《佛教、喇嘛教》456页；

柔克义《汉文史料中的西藏地理、民族、历史概要》载于JRAS1891年伦敦出版235页；

劳费尔《吐蕃鸟卜》载于《通报》1901莱顿 第1页—110页；

巴考《闪电的预兆含意图表》载于JA，巴黎1913年出版第445页—449页；

威达勃萨那，《九宫八卦图——藏汉占卜龟图》载于《孟加拉亚洲学会》刊第5期加尔各答，1913年出版，第1页—第11页；

石泰安，《西藏占卜》；

霍夫曼《西藏苯教史概要》192—197页。

人所尽知的事了[①]。

最简单的占卜方法之一是从一叠占卜牌中任意抽出一张。这些占卜牌用硬纸卡片做成，每张上面都绘有一幅图画，通常还配有一段文字说明，指明是吉、或凶、或平安无事。在某些情况下，当求卦者抽出一张占卜牌后，占卜师（མོ་པ་ མོ་མ་ མོ་མཁན་ བླ་མོ་མཁན་）还要查阅相应的卦书（མོ་དཔེ），这些卦书不但明确地指出每张占卜牌所示的吉凶，而且还列出了为禳除凶卦应该施行的相应法术。

根据瓦德尔所说[②]，还有一种苯教法师和不识字的人所用的占卜术，就是念珠占卜术（འཕྲེང་མོ）。进行占卜时，先念诵一段祈颂文，将一串念珠放在两手掌心，求卦者任意抓住两手拇指和四指之间的那一段念珠，然后从这段念珠的两端开始，三个一组往过数，占卜的结果取决于最后所剩的念珠数目是一，或二，或三。

骰子也经常用来占卜，这种占卜叫"骰子占卜术"（ཤོ་མོ），藏文ཤོ就指"骰子"[③]。占卜时，占卜者掷出骰子后，根据骰子所掷到的点数与卦书上所列的点数参照后定吉凶。这种占卜方法在吐蕃时期就已经流行。在新疆亦有所发现。关于骰子占卜的文献可参看本书所列藏文书目111号〔即央巾朱贝多杰（དབྱངས་ཅན་གྲུབ་པའི་རྡོ་རྗེ་）全集ཀ卷所收《吉祥天女所依骰子占

① 劳费尔《鸟卜》。

② 瓦德尔《佛教或西藏喇嘛教》第465—466页。

③ 骰子占卜常一幅绘有西不丹哈谷（Ha Valley in Western Bhufan）的地方保护神画像前举行。参看托德（B·K·Todd）《不丹，雷龙的土地》（Bhutan, Land of the Thunder Deragon），华盛顿出版《国家地理杂志》730页。

卜宝镜》（དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ་ལ་བརྟེན་ནས་མོ་མོ་འདེབས་ཚུལ་ནོར་བུའི་མེ་ལོང་ཞེ་བྱ་བ་བཞུགས་སོ་）——译者〕这本书指出了进行骰子占卜的方法，占卜必须在玛索杰姆（དམག་ཟོར་རྒྱལ་མོ）女神的佑护下进行。占卜使用三只骰子，掷骰子后的点数预示吉凶。点数与吉凶的关系如下表：

点数	吉凶
17	大吉
5 7 9 11 13 15	吉
8 18	中，趋吉
3 10	中
14	中，趋凶
4 6	凶
12 16	大凶

瓦德尔还提到一种在文殊菩萨的佑护下进行的骰子占卜[①]。这种占卜只用一只骰子，骰子必须用祈请神灵的灵魂木（བླ་ཤིང）或檀木、玫瑰花木、贝壳或水晶制成。骰子的每一面都写有供给文殊菩萨的曼陀罗的一个字母，每个字母在相应的占卜书中都有一定的解释。

比较复杂一些的占卜方法是一种叫做“棋格”的占卜术。在这种棋盘上摆上一些果核或卵石分成几堆。棋盘有十、十五、二十一、二十八或更多格，根据这些格来查明患病的原因，告知婚姻的前景，或者昭示某人日后的前程，甚至能预言死后下世投胎变成何物。至于“五空行母占卜”、“汉式药水占卜”以及“二十一度母占卜”等占卜术，已由斯拉根威特和瓦德尔详细描述过[②]，这里就不再介绍了。

① 瓦德尔《西藏佛教或喇嘛教》466页。

② 瓦德尔《西藏佛教或喇嘛教》465页。

在藏族人中间所能经常看到的占卜术是所谓的“黑白石子占卜”（རྡེའུ་དཀར་ནག་མོ），也做“石卜”（རྡོ་མོ）。这种占卜用七个白石子和七个黑石子作占卜用具，有时也用十三个白石子和十三个黑石子。占卜时，把两种颜色的石子混装进一杯状容器中摇晃片刻，占卜师念诵祈语，并闭上眼睛把杯中的石子倒在桌子上，仍然闭着眼睛用手从石堆中选出五个石子另排成一行。根据石子颜色的排列在相应的占卜书中定出吉凶。

另有一种特殊的占卜术，叫做“鼓占”（རྔ་མོ）①，就目前所出版的有关西藏占卜的各类著作来看，似乎还没有人提到过这一占卜方法。根据西藏的传说所述，鼓占是藏族一种非常古老的占卜术，至今宁玛派的法师占卜时仍使用鼓占。黑白苯教的信徒也用鼓占，尤其在锡金、不丹和春丕河谷（即亚东）（Chumbi Valley）一带的男女巫师（དཔའ་བོ།ཁ་ཉེན་ཇོ་མོ）中间盛行鼓占卜。上述法师、巫师等施行鼓占的方法是一致的，唯一的区别是他们各自所用的鼓的形状、规格不同。宁玛派法师与白苯教信徒鼓占时使用大鼓（རྔ་ཆེན）；黑苯教巫师使用所谓“半鼓”（རྔ་ཕྱེད）；而锡金、不丹和春丕河谷等地的男女巫者使用“小鼓”（རྔ་ཆུང）。

鼓占一般用来占卜病因，偶尔也用来卜卦经商盈亏和婚姻大事。占卜病因时，必须按下面的方式将鼓准备好：先在鼓面上画出两个同一圆心的大圆圈，然后用四条交叉线将两圆分割为十六个格，并用烟炱将鼓面的一半涂黑，把鼓面分

① 内贝斯基《西藏的鼓占卜》载1953年出版《民族》第1—4 149—157页。斯德哥尔摩出版，（R.D.Nebesky—Wojkowitz, Tibetan DrumDivination）。

成一半黑，一半白，东西南北四方各有标记。巫师或占卜师将他们认为是作祟于人、引起病痛的所有邪魔精怪的名字都写在鼓面用交叉线画好的格子里，每个格子里写上一种独特的魔名或一类精怪的名称。如果格子的数目不够，也可以将大麦或小麦种籽赋予特定的含义，以便与它们所代表的各类精灵区别开来，然后把这些麦种也放到鼓面上，在靠近鼓面中心排列成一个圆圈。

现在可将占卜鼓放在一张很矮的桌子上，施行鼓占的法师或巫师坐在靠近桌子旁近一块铺在地面的卡垫上。助手将一只盛有大麦或小麦籽的容器和一杯牛奶递给法师，法师用一个指头蘸一下牛奶在鼓面上先前画好的每个格子里滴上一滴。此后，对放在容器内的麦籽焚香祈告，焚香祈告后再由法师将麦籽一粒一粒地从容器中拣出，每粒麦籽都要碰一下法师的前额，接着放入格子里滴好的牛奶滴中。最后，把代表病人的那粒麦籽放入鼓面的中心黑白部分的搭界处，把其他代表病人的看护人和医生的麦籽都排列在白方一边。

以上的占卜预备工作完毕之后，法师的助手还要焚烧一些香料，法师拿起早已放在他身边的第二面鼓，在以低沉缓慢的节奏敲鼓的同时，法师开始作法占卜：他呼唤患者的名字，提到患者疾病的一些征兆，并做星占方面的解释。宁玛派法师和苯教的法师或巫师往往祈请各自教派中的神灵来佑护。宁玛派法师首先召请的是莲花生大师；苯教法师或巫师首先召请的是辛饶米沃——苯教传说中的始祖，还有辛饶的妻子赞丹洛仲玛（བཙན་ལྡན་བློ་སྒྲོན་མ་）。然后，苯教巫师再简要地叙述巩杰赞布这位传说中的十八位苯教始主的第一位始主的生平，并祈请巩杰赞布的妻子、王后班丹却姣玛（དཔལ་ལྡན་

ཚོས་འཛོམས་མ་）和他们的儿子嘎梅沃巴（དཀར་མེད་འོད་འབར་）。除了祈请诸如七十五贡保神（མགོན་པོ），五体神（ཕྱི་ལྷ）等苯教和佛教徒都崇拜的著名神灵之外，苯教巫师还要祈请苯教护法神达拉梅巴（སྟག་ལྷ་མེ་འབར），十三位斯巴神（སྲིད་པ་），以及辛饶米沃的母亲天神王后阿尼贡拉杰姆（ཨ་ནི་གུང་ལྷའི་རྒྱལ་མོ་）[①]。

此刻，法师或占卜师一边持续不断地敲鼓，一边要求刚才祈请的诸神回答病人体内是否还有病魔作祟。假如此时代表病人的那粒麦籽开始移动，并移向白方，那么病人将会痊愈；如移向黑方，那么就表明这个病人的寿数已尽，占卜仪式也不能再进行下去了。假定已经得到了满意的答复，接下去要问是哪位神灵或哪路邪魔作祟引起的疾病。此时，位于鼓面中央的麦籽应保持不动，那些表示各类邪魔的麦籽则开始跳动，其中一、两个比其余麦籽蹦得高的，就被作为这些麦籽所代表的某种神灵或某类邪魔的象征，是它们引起的病痛。下面要问神灵的是应该举行什么样的仪式才能禳除这些邪怪引起的魔祟。为了这个目的，法师或占卜师要把手里敲着的鼓放在一边；在助手再次焚香之后拿起一粒麦籽，一边念诵魔咒，一边把麦籽放在自己面前矮桌上的鼓面上。其后法师或占卜师建议举行一个特殊的禳除仪式，例如供奉朵玛（གཏོར་མ）或者安置十字灵网器（མདོས），并开始敲击第二只鼓。假如既使是鼓声大作，表示神灵的麦籽却纹丝不动，那么就表明神灵认为法师等刚才建议的禳除仪式应该举行；相

---

① 根据各种版本的《苯教王统源流》（བོན་རྒྱལ་རབས་འབྱུང་གནས་）（大吉岭排印本），这位天后的名字叫几杰协玛（ཞི་རྒྱས་བཞེད་མ་），也叫桑萨惹宗玛（བཟང་ཟ་རིང་བཙུན་མ་），简称曲姜（ཆུ་ལྕམ）。

反，如果在鼓声中代表神灵的麦籽移动，那就要有所变化，法师等还要重新提出一种禳除仪式，一直到麦籽保持不动，神灵满意为止。

最后，法师还将尽力查明原先的护理人继续照看病人是否吉祥，而且还要打听当时有哪一位医生对恢复病人的健康最有办法。当祈问这些问题时，法师等要继续敲击拿在手里的鼓，并凑近观察桌上放的鼓面上白方格中代表护理人和医生的那些麦籽的跳动。如果代表护理人的麦籽向鼓面边缘移动，那么就该另换人来照顾病人。至于医生，法师就以观察到的最靠近表示病人麦籽的那一粒医生麦籽为准，因为表示病人麦籽的周围有许多表示医生的麦籽。占卜仪式结束之后，法师或占卜师必须把他们为占卜时所祈请的全部神灵导向神灵天界的住地。

有人告诉我，大约在一个世纪以前，锡金以及相毗连的不丹和春丕河谷一带还施行鼓占卜，用来预示经商的盈亏和婚姻是否美满，但是现在却改用其他的占卜方法占卜商事和婚姻了。当施用鼓占卜来卜卦商事的前景时，首先在鼓面上标出四个方位，然后用一些麦类种籽分别代表买主、货物等等，根据鼓面麦籽的移动趋向来判定哪个市场行情好；哪种货物容易脱销。

进行婚姻占卜时，鼓面必须按下述方法安排；将新郎的名字、年龄和出生地点写在鼓面的中央位置，然后将一粒代表新郎本人的种籽放在鼓面中心，接着标出主要的方位，将理想中的新娘年龄、名字及住地写在鼓面的边缘，依次与鼓面中心新郎的名字、年龄及地点的方向对准，也放一粒种籽在上面，最后焚香，祈请我们上面提到的各路神灵。在巫师祈

神的同时，敲响了一面鼓。不长时间，鼓面上的种籽开始移动，如果只有一粒种籽靠近代表新郎的种籽，并始终跟随着它移动，那么这个种籽代表的新娘就是将来的新娘。

男巫（དཔའ་བོ）和女巫（བསྙེན་ཇོ་མོ）也经常实施如下的占卜方法。将一块比手绢稍大一些的布块，铺在打扫干净的地面上，除了黑色不行以外，这块布什么颜色都可以用。然后在布块中央放上一堆麦粒（大麦和小麦均可），在布块旁边铺上一块干净毯子。焚香之后，巫师盘腿坐在地上，面朝地下的毯子，祈请苯教的保护神，并抓一把种籽上举，手靠近自己的额头稍停片刻，再将麦粒撒到地上的布块中，如此再重复一次，再从布块的四个角将布块兜起，举至前额，并从焚香冒出的烟雾中过三次。此后，巫师就可以用包着麦粒的布包来触摸请求占卜之人的头部，求请占卜者此时也须全神贯注于自己所祈求神灵需要达到的事情，巫师则祈请神灵降旨。最后，巫师将包有麦粒的布包慢慢投在毯子上，过一段时间后，他再小心翼翼地打开布包，检查麦粒排列组合的情形，从麦粒形成的图案得出占卜的结果。这一占卜仪式的后半部分往往进行三次，假如每次的情形都一致，所得的占卜结果就是确定的。

西藏古代有一种预示未来、占算疾病等使用的占卜方法，藏语称“线卜”（ཇུ་ཐིག་གི་མོ），是用各种叫做“具迪”（ཇུ་ཐིག）的彩线为工具进行的占卜。据说这种占卜最初只为苯教巫师所用，因而称之为“象雄占卜”（ཞང་ཞུང་གི་མོ）。苯教九乘中以占卜为主的“恰辛乘”（ཕྱྭ་(ཆ་)གཤེན）中就实施各种类型的线卜。此后，一些佛教系派的法师也实施线卜，特别以宁玛派为最。根据西藏的传统说法，有关线卜的著作不下十三卷，

这些著作中一些古代词语的意义已无从考查。后来据说有一个叫久米旁贡布（ཇུ་མི་ཕམ་མགོན་པོ་）的佛教僧人将十三卷线卜书的精华集为一本书。

这里，我们至少可以举出一个线卜的例子。使用的占卜器具有，从没有阉过的公羊右肩胛剪下的羊毛，然后织成由五股线组成的无色粗毛线。占卜之前，要给占卜师依次祈请的护法神供奉朵马，祈请护法神应验占卜。祈请完毕，占卜师坐在占卜桌前，将五股拧紧的毛线一圈圈放松，用右手抓住毛线较粗的一端，抬起胳膊将五根细线徐徐抛到背后，以便毛线搭在占卜师的肩上，然后用手迅速地将毛线打在摆在占卜师面前的桌子上，仔细观察毛线由于和桌面撞击所自然形成的曲线结节。最后，占卜师可以查阅线卜卦书，从中找到相应的占卜结果。

预示未来的占卜还可以用箭来进行，这种占卜方法称之为“箭卜”（མདའ་མོ་）。下面我们列出一种箭卜方法：首先将标有数字的一把箭插在一高颈容器内，接着摇荡箭容器，直至一支或数支箭从瓶里蹦出来，然后根据蹦出的箭所标示的数字，查阅箭卜卦书得出相应的占卜结果。还有一种箭卜法称为“格萨尔王箭卜”（གེ་སར་མདའ་མོ་），据说这种占卜方法最初是由神话中的大王格萨尔首创，因而称为“格萨尔王箭卜”。遗憾的是，我还没有得到有关格萨尔王箭卜更多的资料。

还有一种占卜方法也与格萨尔王有一定的关系，这种占卜称为“格萨尔大王圆光占卜”（གེ་སར་རྒྱལ་པོའི་པྲ་མོ་）。施行这种占卜的方法据说藏传佛教各支派的法师都知道。在进行格萨尔大王圆光占卜之前，首先要作如下的准备工作：将一

幅画有格萨尔大王的唐卡（卷轴画）挂在墙上，在唐卡下面摆上一张桌子。占卜中所用的唐卡通常把格萨尔画成穿着白胸甲、水晶盔甲、披着白披风的白人；脚蹬高筒皮靴；脚缠弓箭袋并佩有宝剑；一手握藤枝，一手持饰有白边的战旗。假如手头没有描绘格萨尔的唐卡，还可以格萨尔的雕塑像，或者是供奉给格萨尔的朵玛、切玛（ཕྱེ་མར）供品来代替，将这些占卜用品放到供桌上，每件用品前面放上盛满青稞酒、牛奶和酥油茶的一只杯子，共三只；供桌的右边放置一个装满青稞或小麦的容器，盛占卜用箭，并让箭头朝下插入容器中的麦粒堆；供桌的左边也放置一个装满青稞或麦粒的容器，在麦堆顶端放置一面非常明亮的银镜或铜镜，并用红、白、黄、绿、蓝五种颜色的丝绸将镜子包裹起来，如手头没有五色丝绸，也可以只用一色丝绸来代替，但一色丝绸的色彩只能是红、黄、白三色。绝对不能用黑色丝绸来包裹，因黑色往往与魔女、魔联系在一起，会导致占卜仪式的不吉。最后，还要将三至五盏酥油灯放在上面提到的三只杯子面前。

施行格萨尔大王圆光占卜的占卜师必须是位能用修习瑜珈功获得很大的成就和法力的男性法师。他的坐位在供桌的前面。焚香与供奉神饮酒浆（གསེར་སྐྱེམས）之后，由法师吟诵赞美格萨尔大王的祈愿文，格萨尔大王可以满足求请占卜者的意愿，得出一个成功吉祥的卦象。此后，法师的助手将一名男孩带到正在施行占卜的屋子里，来到摆有供品的供桌旁边。这个男孩要求是八岁左右，并且是上等贵族人家的子弟，绝对不能是屠夫和铁匠之子。进来的男孩坐位是在占卜镜前方的白色卡垫，坐下之后，法师就可以揭去裹在镜子外面的五色丝绸，让这个男孩盯住镜子片刻。如果此次卦象吉好，

男孩一会儿就会说他从镜子里看见了各种神奇变幻的景色，并向法师描述他所看到的东西。法师则根据孩子的叙述，得出格萨尔大王圆光占卜的卦象。

但是，如果这个男孩说他只从镜子里看到了自己的脸，那么，法师将再一次祈请格萨尔大王降下神谕。如此反复三次，圆光占卜还不成功的话，就必须换用另一种占卜方式。如果施行圆光占卜时很难找到一个合适的男孩作为合作助手，那么，将由法师自己竭力从镜中找出一些神奇的幻象。——格萨尔圆光占卜还可以用剑作工具来施行。用剑作占卜工具时，据说各种幻象能在光亮的剑面上反映出来。据说格萨尔大王还曾首倡一种占卜法，这就是“六鸟占卜”（བྱ་དྲུག་མོ་）。遗憾的是，有关六鸟占卜的详细材料我还没有得到。

上面描述的格萨尔大王圆光占卜的方法，在施行多吉玉仲玛圆光占卜(རྡོ་རྗེ་གཡུ་སྒྲོན་མའི་པྲ་མོ་)，即女神多吉玉仲玛吉祥所依的占卜时也在使用。只是在占卜物品的数量及安排次序上与格萨尔大王圆光占卜时使用的物品数量及安排次序不同。女神多吉玉仲玛圆光占卜首先要选择一个干净而又吉祥的占卜地点，然后铺上一块白布，在白布上面放置一个装有谷物的容器，并将镜子插在容器内的谷物堆上。镜子应该用响铜制成，上面雕刻有五个呈十字排列的圆点。在容器的前面应放置一块水晶石，最好是水晶石制成的小佛塔。在插有镜子的容器后面再插一支占卜箭，箭的尾翼要系有五种不同颜色的丝带。然后，将酥油制成的神牦牛（ལྷ་གཡག）俑像放在水晶或水晶佛塔的前面，在神牦牛像的左边供奉一个用“三甜”做成的朵玛；在神牦牛俑像的右边供奉一个红色的护法朵玛（བཀའ་སྲུང་གི་དམར་གཏོར་）。其它的供品都摆在白布上，

其中有“切玛”，即用谷物、各种果品、香料作成的一种供品。这种圆光占卜所念诵的祈语与我们所说的格萨尔大王圆光占卜所念的祈语是不相同的。

第三种镜占方法是长寿五姊妹女神圆光占卜法（ཚེ་རིང་མ་མཆེད་ལྔའི་པྲ་མོ་），施行这种占卜可以受到五姊妹女神的佑助。长寿五姊妹女神圆光占卜所用的占卜物品的安排与多吉玉仲玛圆光占卜的物品安排基本上是一致的，只是长寿五姊妹女神圆光占卜念诵的占卜祈语与后一种占卜所念诵的祈语不同。

当施行长寿五姊妹女神占卜时从镜中看到如下的幻象，例如；佛塔、湖泊、水塘、水源、繁茂的大树等等，所有这些都被看作是吉兆；相反，看到雪瀑或大雾弥漫的同时，还看到仅仅是朦胧可辨的房屋，或者树被破伐等等就是凶兆。

西藏人认为，有关未来事件的重要知识也可以通过观察和解释各种预兆（ལྟས་）① 的方法推导出来。一位专门从事预兆解释的人被称为预言师（ལྟས་མཁན་）。当人们计划长途旅行，过藏历年或者举行婚礼之时更要加倍注重预兆，因为一个人在如上的时机可能观察到的任何一个不寻常的预兆，有时标示着是否带来旅行的顺利，来年的大吉、终身大事的美满，也许还带来不吉。从一些祈祷文来看——这些祈祷文我们在前几章已经作了引述——据说有八十四种以上的凶兆，人们可以祈求神灵，特别是保护神来禳除将来不能避免的凶兆和不吉。这些恶兆的一部分我们上面已经提及，其它的恶兆还有如下的一些例子：如果秃鹫和其它靠啄食人兽尸体存活的

---

① 有关各种各样的预兆，可参看东北大学目录第6558号所引文献。

鸟降落到屋顶并开始大声呱噪，那么，这个地方的人将会死亡；如果出生的婴儿有两个面孔和三只眼，或者没有头，只有一只胳膊，那么，整个地方的人不久必然要遭受各种各样的灾难；如果一只出壳的小鸡生有好几个头也被看作是大为不吉的事。

在我们讨论西藏人的天气占卜仪式时，将会提到那些巫师在仪式中所用的释梦方式。在一些普通人中间也把一些梦看作是吉兆或凶兆，这里举几个例子。如果在梦中看见全身裹着盔甲，那是不会遭受突然袭击的征兆；如果在梦中看见自己手持兵器，那是自己将不会受到敌人任何伤害的征兆；如果在梦中穿戴法衣，那是受到人们赞扬享有尊位的征兆；如果梦见自己成功地跋涉过河，梦见自己降落在高山之顶，或者梦见骑狮、骑虎、骑神马、或驭天龙，那么就预示着此人将会即刻获得极大成就。据说预示幸福、健康和名望的吉梦是梦见初升的太阳没有被云雾遮挡；听见鼓声和喇叭声；得到了丰富的食物和华丽的衣服；梦见自己坐于宫殿内或者坐在宝座上；梦见自己戴着漂亮的帽子是此人将会从长官头人处得到好处的预兆；梦见喝了香甜的水是预示此人长寿的征兆。然而，如果一个人梦见了暴风雪，或者梦见自己在沼泽地中徘徊，或者身穿不洁的、有臭味的衣服，那么就预示此人将会遭到各种引起疾病、死亡的瘟疫的折磨；如果梦见自己不戴帽子或盯住镜子那么就预示着痛苦；看见自己身上爬满了虫子或被狼咬，那是即将患病的征兆；梦见被兵器所伤，或被士兵追赶，或坠入深渊，或看见血、大火、闪电，这类梦就可以解释为危险将至的征兆，正如不吉祥的星座所造成的后果一样。某人受咒语所祟，或者敌手施用黑巫术杀

害某人的征兆是某人梦见自己被束缚，或者被埋入土中，或者是身体和头颅被劈成两半。某人生命处于危险之中的预兆是梦见骑上无鞍鞯的驴，头朝向南方；或者梦中看见红花，梦见坐于水中，看见云中落雨。据说死亡讯号的最厉害的凶兆是梦见自己的肠子被一个黑色的女人从肚子里掏出来；或者梦见身穿红色衣服、手持红花、戴红色的头巾的人；或者梦见和死人一起喝酒跳舞。人们也可以确定梦中的幻象是由哪一类精怪神灵引起的。如果梦见了雪山或盘旋的白鸟，那么就是神所致的梦；如果梦见破旧的庙宇、泥塑像、狐狸、小孩，就是贡布魔（འགོང་པོ་）所致的梦；如果梦见蛇、青蛙、淡绿皮肤的女孩、山坡草地等就是龙（ཀླུ་）所致的幻象。赞使人梦见岩石、树木、骑手、武士；泰乌（让即地仙桃郎）（ཐེའུ་རང་）鬼使人梦中出现脸色灰白的孩子。如果一个人梦见了佛教的法师、驴、猴子、兔子、马、狗，这些梦境都是王系魔所致；如果一个人在睡梦中由于害怕、恐惧而发抖，那就是由于魔（བདུད་）的影响所致。

译自内贝斯基著《西藏的神灵和鬼怪》第23章455页—466页根奥地利格拉茨，1975年版本译出。

西藏的战神

〔奥地利〕 内贝斯基著　谢继胜译

战神，藏文是དགྲ་ལྷ་，逐字应译为“敌神”，通常是指那些被认为是专门保护其崇拜者免受敌人伤害，并能帮助他们增加财富的一类神灵。例如，我们已经知道的白哈尔神，又被称为“众男子之战神”（སྐྱེ་བོ་མོངས་ཀྱི་དགྲ་ལྷ་），或简称为“大战神白哈尔”（དགྲ་ལྷ་ཆེན་པོ་པེ་ཧར་），也称为“战神大王乃穷”（དགྲ་ལྷ་རྒྱལ་པོ་གནས་ཆུང་）。另外，还有一些护法神也具有战神称号，多吉秀丹神（རྡོ་རྗེ་ཤུགས་ལྡན་）被称为“战神大王”（དགྲ་ལྷའི་རྒྱལ་པོ་ཆེན་པོ་），载乌玛保（ཙིའུ་དམར་པོ་）是“战神大王”，多吉来巴（རྡོ་རྗེ་ལེགས་པ་）也称为“大战神”（དགྲ་ལྷ་ཆེན་པོ་）——他是我们前面论述的古代神灵中的一位，甚至也可以将其归到战神之主的位置上——护方神（ཞིང་སྐྱོང་།），六臂贡保（མགོན་པོ་ཕྱག་དྲུག་པ་）的“大臣”之一是“瑜伽战神”；传说中的格萨尔王有时也被称为“格萨尔，象雄之战神”；我们在前面提过的大赞神夹巴梅林（བཙན་ཆེན་ཇག་པ་མེད་ལེན་）被认为是不丹的战神。

战神一词，[1] 口语念成ད་བླ་，因此有时又写成དགྲ་བླ་。它

① 关于战神，可以参看《锡金地名词典》354页，图齐《西藏画卷》第二册741页注44霍夫曼《西藏苯教历史概要》161页。

也特指一种个人的保护神；据说每个男孩都有自己的战神，个人战神的位置在男人的右肩，而阳神——仅次于战神的最重要的个人保护神——据说在人的右腋。人们认为，一旦战神和阳神离开躯体而去就会导致严重的后果，这在有关吐蕃王止贡赞普的传说中有记载。这位吐蕃君主被叛臣罗昂（ལོ་ངམ་）用计杀死，也就是罗昂用计谋成功地使赞普的两个护身神离开躯体，从而杀死了赞普。有关这份有趣的传说的详细研究最近已由霍夫曼在其有关苯教史的著作中完成。① 有关个人战神的进一步描述，我们在再一次讨论五守舍神（འགོ་བའི་ལྷ་ལྔ་）时还要进行。

除了居于人右肩之上的个人战神之外，据说还存在整组的战神，大部分叫做战神兄弟：三兄弟一组的战神，叫做“米通战神三兄弟”（མི་ཐུང་དགྲ་ལྷ་སྤུན་གསུམ་），据说最初是苯教崇拜的神灵；还有五战神（དགྲ་ལྷ་ཉེ་ལྔ་）、七战神（དགྲ་ལྷ་བདུན་）、战神九兄弟（དགྲ་ལྷ་མཆེད་དགུ་），也可以称作战神念神九兄弟；十三战神（དགྲ་ལྷ་བཅུ་གསུམ་）和二十一战神（དགྲ་ལྷ་ཉི་ཤུ་ཙ་གཅིག་）等。

无论是个人战神，还是属于各种不同的战神群组中的战神都被认为是保护崇拜者的生活，帮助他们克服各种障碍，击退他们的敌人。此外，据说战神还可以帮助崇拜者荣升高位，得到一定的社会地位。因此，战神就得到了佛教徒和苯教徒的一致崇拜。按照惯例，要是祈祷得到了报答，这位幸运的崇拜者就要安排一个仪式来答谢战神，这样就表达了自己的谢意。答谢战神的仪式称为“颂赞战神”仪式（དགྲ་ལྷ་

---

① 霍夫曼《苯教历史概要》298页。

དཔངས་བསྟོད），更常见的是举行一种简称为"焚神香"(煨桑)（ལྷ་བསངས）的仪式。虽然这种与护法神崇拜相联系的仪式将在本书的第二部分叙述，但是我还是愿意在这里论述这两种仪式，因为对这两种仪式的描述将涉及一些肖像材料的分析。

颂赞战神和焚香仪式都是在安排仪式的男子家中举行，要由二十名法师在清晨进行。首先进行焚神香仪式，这种仪式有专门的焚香仪式书，我们在已涉及多次的各个教派的焚香仪轨文中列举了一系列的神灵和女神，其中大部分是佛教传入之前的神灵。对法师所提到的所有神灵都要供奉朵马，焚烧供香并利用木制模板（ཟན་པར）制作大量的表现人和动物的糌粑俑像。西藏人根据焚神香仪式施行者的不同而将焚神香仪式分为三种类型，即格鲁派法师施行的焚神香仪式；宁玛派法师（包括除了格鲁派之外的各种佛教派别的法师）施行的焚神香仪式；苯教法师施行的焚神香仪式。如果是格鲁派法师施行的焚神香仪式，就称为"神香纯净法身"（ལྷ་བསངས་རྣམ་དག་ཆོས་སྐུ་）；宁玛派及其佛教派系法师施行的焚神香仪式，就称为"百供神香"（བརྒྱ་བརྡན་ལྷ་བསངས），如果是苯教法师施行的焚神香仪式，就称作"顿杰神灵"（སྟོང་རྒྱལ་ལྷ་བསངས）。用于后两种焚神香仪式的木制模板分别被称作"百供神香模板"和"顿杰神香模板"。

在给所有的神准备好相应的供品之后，为了让神灵收到各自的供品，还要逐个进行祈请：施行仪式的主法师拿一个小碗，碗内由助手装满青稞酒，并从糌粑团的锥尖上拿一块放入酒中。如果供品是供给怒相世间护法神的，还要往小碗内放一片肉，同时一边念诵某个神灵的祈祷文，一边很快地

甩手将小碗内的酒泼向空中，然后助手按照焚神香仪轨书所说的，把供奉给下一位神灵的供品交给主法师。

我们借此机会列出涉及到的众多的神灵并对其加以详细的解释是远远不够的，因此，我们只可能提到其中的一小部分。

在宁玛派的焚神香仪轨书① 中提到的第一组神灵是“五十八喝血神”（ཁྲག་འཐུང་ལྔ་བཅུ་རྩ་བརྒྱད་）这些神灵都被描绘成穿着人骨饰物的怒相神灵。他们后边还跟有五组神灵，根据宁玛派的分法，这五组神灵是：

a）妙吉祥身之众神，指文妙吉祥身神及随从神。

b）莲花语之众神（པད་མ་གསུང་གི་ལྷ་ཚོགས་），指无量光佛及其随从神。

c）纯净意之众神（ཡང་དག་ཐུགས་ཀྱི་ལྷ་ཚོགས་）这是指最初由宁玛派崇拜的本尊神朝沃杜兹庆瓦（ཁྲོ་བོ་བདུད་རྩི་འཁྱིལ་བ་）②。格鲁派也知道此神，但是将这位神称作苏卡杰扎（ཟུ་ཁ་བཙ་ཙ་），并将它描绘成一位绿色的神，生有一颗三眼的头颅，两只手。据说朝沃杜兹庆瓦是以怒相神的面貌出现的。他的右手挥舞着饰有交杵金刚的棍棒，他的左手作恐吓手印（སྡིག་འཛུབ་ཟུག་ཏུ་），持一绳套，身边还围绕着八条大龙，身穿虎皮围腰和蓝丝上衣，周身火云围绕。朝沃杜兹庆瓦本尊神一只脚屈起，另一只脚伸直立于太阳莲花座之上。由于关

---

① 参考书目77（这里的参考书目是全书书后所附的约300余条藏文书目，待全书译载完后，一并列于文后供读者查阅，这里先列出号码——译者注）。

② 关于这位神灵，可参看图齐《印度—西藏》：《西藏画卷》第二册589页—603页。

于西藏万神殿中的神灵数目，目前仅仅知道一点点材料，因此，在这里对这位神的其他几个形态作一些描述，也许是有用的。

朝沃杜兹庆瓦神与我们已经描述的形象最为接近的是被描绘成一位蓝绿色的神灵，右手持交杵金刚，左手持法铃。杜兹庆瓦蓝色怒相身形生有一面二手，右手持交杵金刚，左手作恐吓法印，腰缠虎皮围腰。①杜兹庆瓦的黑色身形生有一面二手，双手持金刚和绳套。②在另一个黑色身形中，杜兹庆瓦以怒相神的面貌出现，生有三头，一头黑色，一头白色，一头红色，啮牙，黄色的眉毛，头发火红色。此神有三只右手，分别拿着斧子、剑和金刚杵；最上边的左手作恐吓法印，下边两只手分别持碾杵和绳套；头上饰有用风干的头盖骨或剥去肉皮的头颅作成的花冠，用左脚踏在地上的众敌之王的身上。

从杜兹庆瓦的黑色身形派生出的八位神都面带微笑。位于东方的是女神多吉杜兹玛（རྡོ་རྗེ་བདུད་རྗེ་མ），生有三面，一面脸孔为蓝色，一面白色，另一面是红色。女神生有六只手，分别持莲花、水晶镜、斧、绳套、研杵，最后一只手作恐吓法印。位于西方的是蓝色女神杜兹鲁巾玛（བདུད་རྗེ་ཞལ་ཆད་མ），生有三面，一面蓝色，一面白色，一面红色。她的六只手分别持莲花、佛像、剑、斧、绳套，一只手作恐吓法印。位于北方的是白色女神杜兹巾玛（བདུད་རྗེ་སྤྱན་མ），生有三面，一面白色，一面黑色，一面红色。三只右手持莲花、月亮、一支剑；两只左手挥舞小斧和绳套，另一只左手作恐

① 参考书目43第17页b面。

② 参考书目43第64页a面。

吓法印。除上述女神之外，属于杜兹庆瓦伴神的还有绿色女神阿梅娅（ཨ་མི་ཡ་），据说她居住在火焰之中，也生有三面。一面绿色，一面白色，一面红色；生有六只手，一只手作恐吓法印，其余的手分别持莲花、剑、研杵、绳套和小斧。杜兹庆瓦主神还有另一位伴神，就是黄色女神普苏桑玛（ཕུ་ཤུག་ལ་བཟང་མ་）。她居于西北方，生有三面，中央一面是黄色，其他二面分别是白色和红色。三只右手分别持莲花、金刚和剑；三只左手一手作恐吓法印，其余两手持小斧和绳套。在风中居住的是黄色女神载贝苏巾玛（མཛེས་པའི་གཟུགས་ཅན་མ་），生有三面，一面黄色，一面白色，一面红色，手中所持标志与普苏桑玛相同。还有红色女神德珠玛（བདེ་སྒྲུབ་མ་），居于“力之虚空”，除了金刚杵外，手里还持一研杵。

进入杜兹庆瓦神坛城的四大门，每一大门口由一位三头六臂的怒相女神守卫，这些女神的外貌和标志如下述：

东大门——红色女神多吉甲居玛（རྡོ་རྗེ་ལྕགས་ཀྱུ་མ་）。三面各为红、白、黑；右手持钩子、剑、金刚；二只左手持研杵、小斧，一只作恐吓手印。

南大门——黄色女神霞巴玛（ཞགས་པ་མ་）。三面各为黄、白、红；右手持绳套、剑、金刚；左手所持物及手印与多吉甲居玛相同。

西大门——白色女神甲卓玛（ལྕགས་སྒྲོག་མ་）。三面各为白、黑、红；右手持铁链、剑、小斧；二只左手持研杵和金刚，一只左手作恐吓法印。

北大门——绿色女神止普玛（དྲིལ་བུ་མ་）。三面各为绿、白、红；右手持铃、金刚、剑；二只左手持

小斧和研杵，一只左手作恐吓法印[1]。

d）无上智慧众神（ཆེ་མཆོག་ཡོན་ཏན་ལྷ་ཚོགས），这是指上乐神（བདེ་མཆོག）。宁玛派认为这种神有三种类型：第一种是三头六臂，第二种是九头十八臂，第三种是二十一头四十二臂。

e）普巴赤列众神（橛事业众神）（ཕུར་པ་འཕྲིན་ལས་ལྷ་ཚོགས），[2] 这是指多吉普巴（金刚橛），宁玛派著名的一位本尊神。[3]

---

① 参考书目43第7页b面。

② 这里引用的文献除了上面列出的五组神灵之外，还提到了次要的五组神，他们是：杜兹勉之众神（བདུད་རྩི་སྨན་གྱི་ལྷ་ཚོགས），玛姆博顿众神（མ་མོ་རྦོད་གཏོང་ལྷ་ཚོགས，即召遣魔女神），喇嘛仁增众神（བླ་མ་རིག་འཛིན་ལྷ་ཚོགས），世界却朵众神（འཇིག་རྟེན་མཆོད་བསྟོད་ལྷ་ཚོགས，（蒙巴查那众神（དམོད་པ་དྲག་སྔགས་ལྷ་ཚོགས）。根据李安宅（Li An-che）在他的《宁玛派——嘛嘛教的早期形式》列出，这十组神灵与宁玛派的八大法行（སྒྲུབ་པ་བཀའ་བརྒྱད），这八大法行是：

妙吉祥身神（འཇམ་དཔལ་སྐུའི་ལྷ）　橛事业神（ཕུར་པ་འཕྲིན་ལས་ལྷ）

莲花语意（པད་མ་གསུང་གི་ལྷ）　召遣魔女神

真实意神（ཡང་དག་ཐུགས་ཀྱི་ལྷ）　猛咒诅詈神（དམོད་པ་དྲག་སྔགས་ལྷ）

无上功德神（ཆེ་མཆོག་ཡོན་ཏན་གྱི་ལྷ）供奉颂赞世间神（འཇིག་རྟེན་མཆོད་བསྟོད་ལྷ）

在罗列赫所译《青史》第106页也有类似的神灵排列法，书中提到了宁玛派的八部法及所对的佛如下：妙吉祥身——明照佛，莲花语——无量光佛；真实意——不动佛；甘露功德——宝生佛；橛事业神——义成佛。

③ 有关这位神灵的姿势，参看图齐《西藏画卷》第588页。

多吉普巴有五个主要的变化身形称“五金刚橛”，其分类如下：

方位	名称	身色	橛之材料
中央	上身金刚橛	天蓝	海螺橛
东方	上意金刚橛	白	银橛
南方	上智金刚橛	黄	金橛
西方	上语金刚橛	红	铜橛
北方	法业金刚橛	绿	铁橛

在焚神香仪式中提到的重要神灵中，本书后面还要提及的有，十二丹玛女神、八星相神、二十八星宿神、八龙神、多闻天神、护东方乾达婆之主神、誓愿神多吉来巴（རྡོ་རྗེ་ལེགས་པ་）、山神玛卿伯姆热、念青唐拉、拉尊普来（ལྷ་བཙན་ཁྱུ་ལེ་）、雅拉香波，还有大量的赞、穆、地神、地方守护神等等。

苯教的焚神香仪式文献：在列举了供奉给苯教万神殿中各位神灵的不同供品后，要提到几个苯教大神，其中有本贡都桑保（བོན་ཀུན་ཏུ་བཟང་པོ་），拉郭托巴（ལྷ་གོད་ཐོགས་པ་），古松梅拉（ཙུ་གཤུམ་མེ་ལྷ་），班钦热巴（དཔལ་ཆེན་རམ་པ་），桑却杰保（གསང་མཆོག་རྒྱལ་པོ་），格巴桑保（བསྐལ་པ་བཟང་པོ་），沃色巴梅（འོད་ཟེར་དཔག་མེད་），雍仲秋姆（གཡུང་དྲུང་ཕྱུག་མོ་），此外还要提及苯教导师、伏藏师（གཏེར་སྟོན་）和各种玛姆天女（མ་མོ་）。这些属于以下分类的天女，每组可以用一位代表来表示。

天女	类组
斯巴杰姆（སྲིད་པ་རྒྱལ་མོ་）	六季变化天女（དུས་དྲུག་སྤྲུལ་པའི་མ་མོ་）

康央拉姆(མཁའ་དབྱིངས་ལྷ་མོ་)	本教自性天女(བོན་ཉིད་དབྱིངས་ཀྱི་མ་མོ་)
都雍拉姆(དུས་ཡུམ་ལྷ་མོ་)	自性本天天女(རང་བཞིན་མཁའ་ཉིད་མ་མོ)
玛儿拉姆(མ་གཅིག་ལྷ་མོ་)	变化天天女(རྫུ་འཕྲུལ་སྒྲོང་ཤི་མ་མོ་)
德珠桑雍(བདེ་འགྲོ་གསང་ཡུམ)	持怖变化天女(དྲག་ཤེད་སྤྲུལ་བའི་མ་མོ་)
南起切松(གནམ་ཕྱི་མཆེད་གསུམ)	苯教自性天女(བོན་ཉིད་དབྱིངས་ཀྱི་མ་མོ)
杰姆南松(རྒྱལ་མོ་ནམ་གསུམ)	虚空天 女(མཁའ་སྒྲོང་དབྱིངས་ཀྱི་མ་མོ་)

上面这份苯教焚神香文献① 接下来提到的是战神王后（དགྲ་ལྷ་རྒྱལ་མོ་），此外还有母魔王后（མ་བདུད་རྒྱལ་མོ་），五位伏藏主明妃（གཏེར་བདག་མ），魔、赞、阎王（གཤིན་རྗེ་）、鬼卒（ཤིང་）、神和战神。然后又列出各种神灵和女神，其中有许多是原始于佛教的神灵，除了一位神之外，其余都与一组或二组超自然神怪相联系。

神灵	与神灵相联系的神怪
大梵天	——————
帝释天	畏尔玛；神（འཛིར་མ་ལྷ་）
唐桑仁杰（ཐང་བཟང་རིང་རྒྱས་）	变化非人（རྫུ་འཕྲུལ་ལྷ་མིན།ལྷ་མ་ཡིན་）
多闻天王	夜叉；财神。
苏普阿巴（ཟུར་ཕུད་ལྔ་པ་）	舞神，乐神。

① 见书后所附书目128。

阎罗　　　　　　　　　命主；阎王。

战神母后　　　　　　　生命神；玛姆魔女。

祖那仁庆　　　　　　　龙。

念吉贡农（གཉན་རྗེ་གོང་སྔོན་）念。

藏藏郭瓦（ཙང་ཙང་འཁོར་བ་）旺庆；土地神（དབང་ཆེན།ས་བདག་）

朗卡真久（ལང་ཀ་མགྲིན་བཅུ་）食肉魔；罗刹。

其那牙嘎（ཀྱི་ན་ཡ་ཀ་）　具力厉鬼（དབང་ལྡན།བགེགས་）

这份文献在列出上述神后，又列举了一些苯教的地方神，这些地方神我们在本书《山神》一章（此章已刊于《国外藏学研究译文集》第三辑——译者）已经作了介绍。

最使我们感兴趣的是，在焚神香仪轨书中还列举了各种战神的名称。在由宁玛派法师使用的焚香仪轨书①中，首先提到了十四位战神。根据我的西藏合作者提供的资料，这些战神主要是苯教徒崇拜的战神。我们在这里按照原始文献将这批战神的名称列在下边，其中也许会有很多的错误。

梅巴月杰战神　　　　མེད་པ་ཡོད་ཅེས་དགྲ་ལྷ་

顿拉恰贝战神　　　　སྟོང་ལ་ཆགས་པའི་དགྲ་ལྷ་

穷瓦恰贝战神　　　　འབྱུང་བ་ཆགས་པའི་དགྲ་ལྷ་

玛恰顿吉战神　　　　མ་ཆགས་སྟོང་གི་དགྲ་ལྷ་

衣聂斯贝战神　　　　ཡེ་ནས་སྲིད་པའི་དགྲ་ལྷ་

九欲形成战神　　　　འདོད་དགུ་ཆགས་པའི་དགྲ་ལྷ

米通战神三兄弟　　　མི་ཐུབ་དགྲ་ལྷ་སྤུན་གསུམ་

父母系战神　　　　　ཕ་མེས་བརྒྱུད་ཀྱི་དགྲ་ལྷ་

人系战神　　　　　　མི་རབས་བརྒྱུད་ཀྱི་དགྲ་ལྷ་

---

① 参考书目77，13页a面。

外系战神　　　　ཕྱི་རབས་བརྒྱུད་ཀྱི་གྲ་ལྷ

穆系战神　　　　དམུ་རབས་བརྒྱུད་ཀྱི་དགྲ་ལྷ

祖系战神　　　　གཙུག་རབས་བརྒྱུད་ཀྱིདགྲ་ལྷ

米乌顿初战神　　མིའུ་གདུང་དྲུག་དགྲ་ལྷ

世界形成战神　　སྲིད་པའི་ཆགས་པའི་དགྲ་ལྷ①

接着又列出其他的七位战神，或许是战神的类组：

卓拉卓畏战神　　གྲོགས་ལ་འགྲོ་བའི་དགྲ་ལྷ

扎贝朱贝战神　　དགྲ་བས་སྒྲུབ་པའི་དགྲ་ལྷ

达玛托贝战神　　དར་མ་ཐབ་པའི་དགྲ་ལྷ

切宗勉贝战神　　ཆེ་བཙན་སྨན་པའི་དགྲ་ལྷ

梅巴月斯战神　　མེད་པ་ཡོན་སྲིད་དགྲ་ལྷ

岭西达瓦战神　　གླིང་བཞི་དར་བའི་དགྲ་ལྷ

身语意之战神　　སྐུ་གསུང་ཐུགས་ཀྱི་དགྲ་ལྷ

我们在这些神灵中可以发现，其中的大多数也许都是古代的神灵，例如米通战神三兄弟或米乌顿初战神。但是，也有一些战神名称似乎可以溯源于近代神系，例如，九欲形成战神，身语意之战神。后一个名称使我们想起身之变化、语之变化、意之变化的表现方式。我们在这里还可以列出一组有趣的战神，他们与各种祖先相关联，例如父母系战神、人系战神、外系战神、穆系战神、祖系战神或称初始战神等等。

---

① 与上述十四位战神有明显联系的三组神灵是穆系地祇神（དམུ་རབས་བརྒྱུད་ཀྱི་ཟོ་དོར）、祖系地祇神（གཙུག་རབས་བརྒྱུད་ཀྱི་ཟོ་དོར）、米乌顿初地祇神（མིའུ་གདུང་དྲུག་ཟོ་དོར）；相似的二组神灵是决康桑保地祇神（གཅོད་ཁམས་བཟང་པོའི་ཟོ་དོར）和寿系地祇神（ཚེ་བརྒྱུད་ཀྱི་ཟོ་དོར）。

在本书藏文书目第184的第二份宁玛派焚香仪轨书中，提到了其他一些战神，其中的大部分我们看到，虽然在拼法上略有不同，但是以同样的次序在大圆满派的焚神香文献中列出的：

世界形成战神

棉巴珠贝战神　སྨན་པ་འགྲུབ་འའི་དགྲ་ལྷ་

岭西珠贝战神　གླིང་གཞི་འགྲུབ་པའི་དགྲ་ལྷ་

巴宁切贝战神　དཔའ་སྙིང་ཆེ་བའི་དགྲ་ལྷ་

吕辛交贝战神　སྐྱུར་ཤིང་མགྱོགས་པའི་དགྲ་ལྷ་

守舍战神三兄弟　འགོ་བའི་དགྲ་ལྷ་སྤུན་གསུམ

达瓦米翁战神　ཟླ་བ་མིག་རྫའི་དགྲ་ལྷ་

念巴阿瓦战神　ཉན་པ་ཛ་བའི་དགྲ་ལྷ་

诺巴那衣战神　སྔོམ་པ་ན་ཡི་དགྲ་ལྷ་

梅巴杰交战神　སྨྲ་བ་ལྕེ་མགྱོགས་དགྲ་ལྷ་

巴载切瓦战神　དཔའ་རྩལ་ཆེ་བའི་དགྲ་ལྷ་

交巴达衣战神　མགྱོགས་པ་རྟ་ཡི་དགྲ་ལྷ་

赛瓦贝吉战神　སྲ་བ་བེར་གྱི་དགྲ་ལྷ་

赞布查吉战神　བཙན་པོ་ཁྲབ་ཀྱི་དགྲ་ལྷ་

那瓦村吉战神　རྣ་བ་མཚོན་གྱི་དགྲ་ལྷ་

花面虎内集羽林战神　སྟག་གདོང་ཁྲ་བོའི་ནང་དུ་ནི་/སྒྲོ་སྒྲུག་འཛོམས་པའི་དགྲ་ལྷ་

花斑豹内居集角木战神　གཟིག་ཤུབས་ཟེག་ལེའི་ནང་གནས་པའི་/རུ་ཤིང་འཛོམས་པའི་དགྲ་ལྷ་

卡增夏代战神　ཁ་འཛིན་ཞག་འདེབས་དགྲ་ལྷ་

上部战神穆赤　སྟེང་གི་དགྲ་ལྷ་མུ་ཁྲི་

地之战神参达　ས་ཡི་དགྲ་ལྷ་མཚན་རྟགས

卡赛卓巴战神　　　　ཁ་གསས་(དང་)གྲུད་པའི་དགྲ་ལྷ་
拉诺卓巴战神　　　　ལག་ནོར་(དང་)གྲོད་པའི་དགྲ་ལྷ་

苯教的焚神香仪轨书又将战神细分为若干组，每组战神都有一个或几个战神头领作代表：

战神头领		战神类组	
雅拉杰保	ཡབ་ལྷ་རྒྱལ་པོ་	托噶众兵战神	ཐུགས་གར་དགྲ་ལྷ་དམག་ཚོགས
珠岗森松	འབྲུག་གང་(?)སེང་གསུམ	斯巴系战神	སྲིད་པ་རྒྱུད་ཀྱི་དགྲ་ལྷ་
顿郭朗宁	དོམ་མགོ་གླང་སྙིང་	断敌命战神	དགྲ་སྲོག་གཅོད་པའི་དགྲ་ལྷ་
诺决丁坚	ནོད་གཅོད་གཉེན་འཛིན་	玉保杰瓦战神	གཡུ་བོ་རྒྱལ་བའི་དགྲ་ལྷ་
扎玛切古	ཟ་དམར་མཆེད་དགུ་	查冬杜贝战神	དགྲ་སྟོང་འདུལ་བའི་དགྲ་ལྷ་

现在我们将要论述的是本章开头提到的三战神、五战神、七战神、九战神、十三战神、二十一战神。直到目前为止，只有所谓米通战神三兄弟的情况知道得非常少，他们好象与宁玛派著作中的战神三兄弟（དགྲ་ལྷ་སྤུན་གསུམ）是同一组神灵。战神三兄弟包括下述三神，巴丹洛梅（དཔའ་བརྟན་བརླག་མེད་），据说他是三兄弟中的老大；仲弟名顿郭朗吉宁（意为熊头牛心）——在苯教的战神系列中已列出；季弟称为傲决宁坚（ཟོ་གཅོད་སྙིང་འཛིན་），这显然与苯教战神诺决丁坚为同一神灵。①

---

① 参考书目134第19页a面，这些神灵又常有姐妹穷达切巾(ཅང་ཏྲག་ཆས་ཅན་)陪伴，合称“娄柴希”(སྤུས་དྲལ་བཞི་)。

卓拉卓畏战神或者简称卓瓦守舍战神——也称作五部战神——与下列战神作一比较：

贡杰切贝战神　　མགོན་སྐྱབ་བྱེད་པའི་དགྲ་ལྷ་

彭聂切贝战神　　དཔུང་གཉེན་བྱེད་པའི་དགྲ་ལྷ་

玉来杰瓦战神　　གཡུ་ལས་རྒྱལ་བའི་དགྲ་ལྷ་

通卓切贝战神　　མཐུན་གྲོགས་བྱེད་པའི་དགྲ་ལྷ་

萨祖中吉战神　　མཐའ་བཟུག་ཅན་གྱི་དགྲ་ལྷ་

这五类战神中的大多数，还有我们在第二份宁玛派神系中提到的守舍战神三兄弟，与西藏的一组古代神灵即五守舍神（འགོ་བའི་ལྷ་ལྔ་）有密切关系。关于五守舍神我们在论述鬼神八部（ལྷ་སྲིན་སྡེ་བརྒྱད་）时已经提及，他们由以下五种神组成：第一是女神（མོ་ལྷ་）。其中有白色女神玛几班吉拉姆（མ་གཅིག་དཔལ་གྱི་ལྷ་མོ་），骑一头红色雌鹿。女神非常年轻，面呈笑容，身穿白色的丝衣，蓝色的丝披风，戴饰有珍宝的头冠。女神的右手持占卜神箭，左手持一块魔镜。女神身体周围簇拥了众多的妇女，此外还有一位是壮年男子形貌的舅神（ཞང་ལྷ་），鸟头的娘舅保护神（ཞང་བློན་），还有其他无以计数的伴随神。

五守舍神中的第二种神是生命神（སྲོག་གི་ལྷ་）。①表示此神的形象是一位身形孔武有力的男子，一身白色，骑一匹白蹄黑马。身穿金盔甲和金护胸甲，两边挂着弓袋和箭袋，右手挥舞缚有丝旗的长矛，左手持绳套。从他的体内放射出无数的男性神（ཕོ་བའི་ལྷ་），这些男性神都有着雄壮男子的形貌，身

① 根据骆克所说，生命神据说就等同于纳西族的“瑟神”（[3]Ssu），见《纳西族的龙祟拜》第一卷146注页150，250页注527。

上以珠宝装饰；五守舍神中第三种神是白色的阳神(ཕོ་ལྷ་)①这是一位有年轻男子形貌的神，身穿白色的丝衣，蓝色的披风，高筒马靴。阳神的头发用丝带束成了一个发髻。他的右手持满足愿望的如意珠，他的左手托一盏放满珍宝的平盘。阳神派遣自己的伴神——其中有饰有丝绢和珍宝的大力三十三神（དབང་ཐང་གི་ལྷ་གསུམ་བརྒྱ་སོ་གསུམ་）——派往世界十方。五守舍神之四是白色的地方神（ཡུལ་ལྷ་），各种地方神都有特殊的形体，一般描绘成穿盔甲骑白马的男子，腰间挂着弓箭袋，双手张弓搭箭。地方神的伴神有地方神，还有堡宅神（མཁར་གྱི་ལྷ་），无数的鸟、绵羊和白牦牛。地方神把这些伴神派往世界十方。五守舍神中的最后一位是个人护神战神，他被描绘成一身白色，面带笑容的青年男子；披着白色的披风，穿高筒靴，缠白色丝头饰，骑白马，腰缠弓箭袋；右手挥舞缚有旗帜的长矛，左手持绳套。个人护身战神也有无数的伴从，这些伴神都是新入籍的佛教神和上师的形貌。②——我们提到的五守舍神，在本教文献中也有对应的记述，这份文献见所附书目185（待本书译完后，将所附书目列出——译者）。

然而根据第二份佛教文献，五守舍神包括下述神灵，阳神、女神（母神、阴神）、舅神、战神和生命神(སྲོག་ལྷ་)。③还有一组相似的五守舍神，即我们在论述十三战神兄弟时与之联系的神，大力五守舍神（དབང་ཐང་འགོ་བའི་ལྷ་ལྔ་）。大力五

① 阳神等同于纳西族的普拉神（P'u'la)同上书第一卷375页注755，第二卷468页。

② 参考书目28。

③ 参考书目134第19页b面，70第14页b面。

守舍神包括灶神(ཐབ་ལྷ་)、库神(བང་ལྷ་)、吉祥神（དགེ་ལྷ་）、梁柱神（ཀ་ལྷ་）、门神（སྒོ་ལྷ་）。此外，还有一组九念守舍神（འགོ་བའི་ལྷ་དགུ་གཉན་པོ་），但是，关于这一组神灵的详细材料至今还没有得到。

构成七战神组的神灵名称还不太清楚。然而，关于战神九兄弟，却有比较多的可用材料。九兄弟的父亲据说是拉郭托代（ལྷ་གོད་ཐོག་འབེབས་），意思是“落雷野神”；他们的母亲是鲁姆顿君玛（ཀླུ་མོ་གདུང་སྐྱོང་མ་），意思是护螺龙女。他们的孩子是：

巴丹玛奔（钦保）	དཔའ་བརྟན་དམག་དཔོན་(ཆེན.པོ་)
突钦查杜	མཐུ་ཆེན་དགྲ་འདུལ་
朗札珠丁	སྣང་གྲགས་འབྲུག་སྙིང་
查载托代	དྲག་ཚལ་ཐོག་འབེབས་
杰巴索多	སྐྱེས་བའི་སྲོག་འདོད་
唐巴索决	ཐང་བའི་སྲོག་གཅོད་
杰普让切	སྐྱེས་བུ་རང་ཆས་
恰查翁米	བྱ་ཁྲ་སྔོན་མི་
查勉肖嘎	དགྲ་ལྷན་གཞོན་དཀར་

九位神灵形貌相同之处是：九神身体都是白色，骑着著名的良马。每位战神都戴着雷石制成的头盔，身上有黄金做成的金黄色的胸甲防护。战神的身体右边挂着虎皮弓袋，身体的左边挂着豹皮箭袋，手持三股拧成的藤条马鞭，背上落有铁鹰（ལྕགས་ཀྱི་བྱ་ཁྲ་），每个战神的右肩蹲了一头狮子，左肩是一只欲将自身上举的老虎。战神的身后，黑色的狗和熊正在奔跑；战神的面前聚集了众多的厉鬼八部（དྲེགས་པ་སྡེ་བརྒྱད་）。

然而，我也看见一些绘画上表现的战神手持刀剑，而不是挥舞藤条马鞭。在某些情况下，巴丹玛奔与其他八神的标志不同，他骑的是白马，左手持一只獴，右手挥舞一面旗帜。当以如此风格描绘战神九兄弟时，他们就与带有八位伴神的多闻天王最为相似。

巴丹玛奔的居地经常被一位名叫达突嘎保（ཏ་ཐུག་ད་ཀར་在有的文献中作ཏ་ཐུགས་དཀར་པོ་）的神所占据，他被认为是战神九兄弟之首。据说达突嘎保属于前面已经提到的玉来杰瓦战神。至于达突嘎保的形貌，一份崇敬此神的仪式书把他描绘成与他的伴属神完全一样的形貌，也就是说，他身穿金色的胸甲，狮子蹲在右肩，虎立在左肩，标志是三股藤鞭等等。③

战神九兄弟的第九位查勉肖嘎中的“勉”（སྨན་），正如图齐氏指出的那样，④似乎表示此神是一位女性的战神。但是，这种观点被我就此问题向之请教的一位西藏法师所否认，他认为在上述战神中没有女性神。不过，还是存在一定数量的女性战神。例如苯教的信徒所崇拜的战神王后，据说她是从木里嘿（མུ་ལི་ཏིང་）湖畔出生的，是一位和平女神，身穿带有金色图案，饰有绿松石的白色丝衣，骑一头金色的狮子，狮子脖子上带着保松石铃（参考书目27，第1页a面）。

① 参考书目77。

② 关于达突嘎保还可以参看东北大学目录5625/38号所引文献。

③ 参考书目24。

④ 图齐《西藏画卷》第二卷741页注44。

除此之外，我们上面还提到女性战神也被称作战神王后 。

与战神九兄弟的描述相联系，我们又回忆起我们上面提到的另一组九战神，即父系战神九兄弟(ཕ་མཚན་དགྲ་ལྷ་སྤུན་དགུ)。

十三战神，是我们在噶举派的一份焚神香仪轨书 中发现的，其中至少包括两位战神女神，这十三战神是：

成人神查拉	སྐྱེས་བུ་(འ)ཐག་ལྷ་
战神母神普匝	དགྲ་ལྷ་མ་ལྷ་བུ་རྡི་
战神灶神玉姆	དགྲ་ལྷ་ཐབ་ལྷ་གཡུ་མོ་
战神庆拉盖同	དགྲ་ལྷ་ཁྱིམས་ལ་སྐེ་ཚང（或ཀེའུ་ཚང）
战神大王多闻子	དགྲ་ལྷ་རྒྱལ་ཆེན་རྣམ་ཐོས་སྲས་
财神圣多闻	
贸易神错达朗那	ཚོང་ལྷ་ཚོགས་བདག་གླང་སྣ་
保护宾客神	མགོན་པོ་མགྲོན་ལྷ་
保护神托坚拉那	མགོན་པོ་(འ)ཐབ་རྒྱན་ལྷ་ནག
保护防盗神	མགོན་པོ་ཇག་ལྷ་
战神红色保护神	དགྲ་ལྷ་མགོན་པོ་དམར་པོ或་དགྲ་ལྷ་ཡི་མགོན་དམར་པོ་
保护食神	མགོན་པོ་ཟས་ལྷ་

---

① 女神的战神在《莲花遗教》一书中也提及，如象雄的一位女神就叫战神母匝梅（དགྲ་ལྷ་ཕྱུ་ཙ་མེད་），她被莲花生收服之后易名为雪山大明妃多吉玉 玛(གངས་ཀྱི་ཡུམ་ཆེན་རྡོ་རྗེ་གཡུ་བུན་མ)，成为十二丹玛女神之一，参看本书关于女神的描述，杜散《莲花遗教》244页。

② 本书书目5中提到另一种九战神的三组神，他们是财神、食物神和朋友神。

③ 参考书目5第35页a面—67页a面。

保护白色命神　　མགོན་པོ་སྲོག་ལྷ་དཀར་པོ་

成人神肩胛神：人们把他描绘成一位穿海螺铠甲的白色人，手中挥舞胜利旗帜和缚有旗帜的长矛，骑一只大鹏。

战神母神普匝：这是一位金黄色的妇女神，手持纺缍和线团，是主司生育的母神。

战神灶神玉姆：这是另一位女神战神，身穿白色的丝裙，佩戴绿松石装饰，双手持金杓。这位女神居住在支撑炉灶的三块灶石上（ཐབས་སྒྱེད་གསུམ）。据说当放在火上的酥油熔化时，就可以察觉到这位女神的法力。女神的名字和居地与灶神很相似。关于灶神，我们在介绍各种土地神时已经作了介绍。

战神庆拉盖同可能也是一位女神。人们把这位战神描绘成一位拥有绿色身体，带有绿松石耳饰，双手持海螺柱的神灵。庆拉盖同的神职是保护房屋，防止梁柱坍塌。

战神大王多闻子：这位战神是我们前面已经讨论的具有多种身形变化的多闻天王，一位重要的护法神。在这里作战神时，把他描绘成一位饰有钻石和各种珍宝的金色人。他的右手挥舞一只用贵重材料作成的手杖，左手持用莽古斯魔皮作成的口袋，骑一头白狮子。

财神圣多闻：这位神灵是多闻天王的另一种变化身形。我们这里提到的多闻天王和其他几组战神中提到的多闻天王，都是有佛教传入以前的古代神和佛教神相融合后产生的神。这位财神被描绘成一位金色人，坐在金椅子上。他的右手持谷物罐，左手持莽古斯魔皮作成的口袋。在这里我还要补充一些材料，藏文文献提到一组财神，称财神八兄弟（ནོར་ལྷ

ཞིང་དཀྱ་）。

贸易神错达朗那：错达朗那在这里占据的是贸易神（ཚོང་ལྷ་）。此神身体白如海螺，生有象的头颅，三只眼。右手挥舞饰有珠宝的手杖，左手持鹰皮口袋。在财神和友谊神的伴神中也经常提到错达朗那。——在错达朗那之后的六位战神都带有保护神（或称护法）的名称。

保护宾客神：这位神灵被描绘成白色的三眼男子，身上发出如同水晶一样的光芒。宾客神身穿白盔甲，金胸甲，右手挥舞缚有白旗的长矛，左手也持鹰皮口袋，坐骑是一匹白如海螺的马。

保护神托坚拉那：据说此神有一付贵族男子的身躯，但是生了一个狮子头，从他的狮鼻中喷出一股股雪暴。在他头冠顶上蹲了一只国王之鸟大鹏。与其他神所持物不同，此神手持摩羯钩。

保护神盗神：人们把此神描绘成一位生有三只眼的壮年男子，身体洁白，身穿海螺制成的盔甲和闪光的皮胸甲，上弦的弓挂在腰间，右手持白色的牙擦（ཡ་ཚ་为何 物不详），左手持一缚有红旗的长矛，骑一匹白马。保护神盗神可能与本教神夹巴卓畏夹奔（ཇག་པ་འགྲོ་བའི་ཇག་དཔོན་）和夹牙京色念保（ཇག་ཡག་ཅན་སེ་གཉན་པོ་）有关系。后两位神的情况在书后 所附书目77中有所述及。

战神红色保护神：这是一位一身紫铜色的神灵，身穿铁做成的铠甲，手中持魔弓魔箭，骑一头小胯马。

战神红色食神：这位神灵被描绘成一位具有黄铜身体的男子，身穿珠宝、金做成的铠甲。他的标志是金色的珍宝和一付具魔法力的弓箭，骑一匹白马。

保护白色命神：也称白色命主（སྲོག་བདག་དཀར་པོ་），是一位身体白如海螺的男子，身穿水晶铠甲，手持水晶制成的人寿瓶（ཚེ་བུམ་），骑一匹金色马。

另有一份文献[1]简要地提到了下述十三战神及其主要的特征：

肩胛神查拉（ཕྲག་ལྷ་）是一位骑大鹏的武士，据说此神是每个人的终身守护神。

女神（或称母神）身上饰有珍宝，这位女性战神的作用是佑护家庭，增加人口。

灶神双手捧“液体酥油湖”（མར་ཁུའི་མཚོ་མོ་），这位神灵能增加人们的财富。

家神（ཁྱིམ་ལྷ་）骑一头白色的公牛（或者是大象？），他能给家族带来昌运和幸福。

多闻子骑一头白色狮子，他主管蓄存金银。

贸易神一身白色，生有一只小象的形貌，他可以确保买卖盈利。

宾客神一身白色，他能给宴席施加吉祥气氛。

路神（ལམ་ལྷ་）有熟练的技艺，骑一只虎，此神能够在人们遭到意外时，或者坠入河中时将他们从死亡中抢救出来。

盗神是一位壮年男子的形貌，手持带有三角边的旗帜，他可以毁坏敌人的财富。

战神是红色的神，双手持小斧，此神是敌人的克星。

食神是一位红色神，在此神的作用下，据说食物可变成药物。

---

① 参考书目134，第19页a面。

生命神是一位白色神，双手持寿命瓶，此神是生命之主。

上面提到的灶神，也是叫做大力五守舍神中的一名成员。大力五守舍神包括：灶神，据说此神可以使食物富于营养而又香甜可口；库神（བང་ལྷ་），此神可以增加食物和财富；吉祥神（དགེ་ལྷ་），此神可以给人们一个好的收成；梁柱神可以保证家族繁荣昌盛；最后一位是增加财富的门神。①

在战神兄弟的行列中，我们论述了十三战神之后，就要提到二十一战神，遗憾的是，还没有二十一战神成员具体情形的可用资料。

有一位战神，不包括在我们列举的上述战神系列之内，名字是顿奔战神（སྟོང་དཔོན་དགྲ་ལྷ་）。人们把这位战神描绘成一位拥有纯黑恐怖躯体的神，身穿九褶紫色披风，冒火的眼睛俯观千方之地，灰黑色的头发向上竖立。顿奔战神的右手挥舞着顶端饰有人头盖骨的木棍，左手端着装满鲜血的头骨做成的碗。在他的左边站着女神若散仙帝（རོ་ཟན་ཤན་ཏྲི་），这位女神一身黑色，呈怒相，右手挥举一具尸体，左手端一只人头盖骨做成的碗。在其四方出现的神灵都带有玛奔（དམག་དཔོན་）的称号，位于东方的是白哈尔神，在这里被称作“白色大鬼卒命之主”（ཤིང་ཆེན་དཀར་པོ་སྲོག་གི་བདག），是王系魔的总领。南方居住的是大黑护法神，在这里被称作蒙巴玛奔（མགོན་པོའི་དམག་དཔོན་）。西方居住的神是雅秀玛保（ཡམ་ཤུད་དམར་པོ་），又被称为索吉达保（སྲོག་གི་བདག་པོ་）（命主），是众赞神的首领。北方居住的是财神丑身——毗沙门天王之妻化身——他是众夜叉之头领。②

① 参考书目70，第14页b面。

② 参考书目78。

另一位我们上面还没有提到名字的战神是念达玛保（གཉན་སྟག་དམར་པོ་），在介绍格萨尔王的业绩时，经常要提到这位战神，可是这位战神的形貌，目前仍然无从知晓。

战神一词有时也指占据“风马”（རླུང་རྟ་）四角的四种动物。①根据藏文文献，这四种动物是按如下方式安排的：东方是狮子，长着绿松石鬃毛，身体白如海螺；南方是铜背绿松石龙；西方是花斑虎；北方是头顶有宝石的大鹏。这四位神灵都分别称作“风马昌盛战神”（རླུང་རྟ་དར་བའི་དགྲ་ལྷ་）。②还有很多属于畏尔玛系的神灵也带有战神的称号。畏尔玛神是一类重要的苯教神灵。③关于畏尔玛的情况，藏文文献写道：“……傲慢、狂怒的，无畏的畏尔玛，是箭和矛的战神（ཞེར་མ་ཁྲོ་གཏུམ་འཇིགས་མེད་དེ། མདའ་དང་མདུང་གི་དགྲ་ལྷ་）。”有两组主要的畏尔玛，一组包括八百位神灵，另一组包括三百六十位神灵。在一份关于居于山顶由过路人堆成的石垛内的精怪的祈愿文也以畏尔玛命名。⑤本书所附参考书目77和100收录的这份祈愿文的两份异文非常的相似，但遗憾的是，由于两份祈愿文都有很多正字法上的错误，使得人几乎不能理解它

---

① 关于“风马”参看瓦德尔《西藏佛教或喇嘛教》410页，《锡金地名》348页。

② 参考书目29。

③ 畏尔玛显然等同于纳西族的²Yu ma，见洛克《纳西族的龙崇拜》第一卷136页。

④ 参考书目77，第34页b面。

⑤ 关于山顶石垛的详细材料，可参阅麦克唐纳夫人《西藏史前巨石建筑》（Note sur mégalithes tibetains）一文。

的含意。介绍石垛精怪的祈愿文首先提到了居于山顶石垛东门的白色云雀(ཟ་ཀ་དཀར་མོ་)和居于石垛中央的白海螺大鹏鸟，然后列出山顶石垛四大门的守护者：东方大门是狮子；南方大门是绿松石龙；西方大门是虎；北方大门是一头公牦牛。最后提到畏尔玛的职责：“全能的，无畏的畏尔玛，是众多武士的路神；勇武的，无所不破的畏尔玛，是抗击来犯的军士的路神；如金色的猫头鹰，眼睛锐利的畏尔玛是军中侦探的路神。”

在介绍十三战神时，我们已经提到了骑虎的路神。路神除了畏尔玛外，苯教的信徒还崇拜另一组叫做江森九兄弟（ཅང་ཤེང་སྤུན་དགུ་）的路神。这九位路神中的四位——老大，老五，老九和一个妹妹——在书目39所列的苯教文献第2页a面作过描绘：路神老大叫江森嘎保（ཅང་ཤེང་དཀར་པོ་），是一位身体白如海螺的男子，骑一匹绿松石鬃毛的白马，手持缀有白色流苏的长矛；路神老五名叫江森震托(ཅང་ཤེང་འབྲིན་ཐོད་)，是一位金色的男子，手中挥舞金剑，骑一头金牛。九兄弟中的老九名叫江森鲁贡(ཅང་ཤེང་ཀླུ་མགོན་)，他是一位骑水牛的兰色人，右手持绳索，左手持海螺和水袋(ཆུ་རྐྱལ་)。九兄弟的妹妹全名叫森姆那穷色巾玛(སྲིད་མོ་ན་ཆུང་གཟི་བྱིན་མ་)，骑一只带有很强气味的蜜蜂，右手拿锄和粮食推板（གཡག་པ་），左手拿一把铜钥匙。据说这一组路神是保护行人的，特别是保护那些行进在凶险之地的旅行者。路神能佑护行人平安通过这些地方，并且能保卫他们免受敌人、土匪和盗贼的侵扰。当行人过河、或者坐小船渡过溪流时，江森鲁贡就制服

① 参考书目77，第34页b面。

水魔和水鬼，保护行人平安渡到对岸。为了求得路神的佑护，就必须给路神贡献供品，这些供品有用糌粑做成的牦牛、绵羊、山羊，此外还有酥油、食品和水果。

在西藏艺术中描绘战神的方法方面，也有一些突出的特点。根据佛教的观点，认为本尊神恰那多杰(金刚手)统领着已被吸收到佛教万神殿中的所有战神，恰那多吉使原来的苯教神灵立誓保护佛法。因此，在大部分场合下都将恰那多吉描绘成站在众多组战神中间的主神。此外，我们上面提到战神还是增加财富的神，还提到战神中包括财物施与主神。战神九兄弟(དགྲ་ལྷ་མཆེད་དགུ་)也被认为是在雪域居民之间分发财物的神灵，但他们分发财物是以一种十分不寻常的方式进行的。有一份口头传说讲道：在西藏为了表现通过穷富之间的差异象征性地表达西藏人真实的生活状况，就要按下面的方式画出九位战神：其中的八部战神面向观者，但第九位战神背朝观众，只有在所有的西藏人都变得一样富足时，才能允许画家将九位战神都画成面向观者的形貌。

在论述了焚神香仪式及仪式中祈请的神灵之后，我们必须就颂赞战神仪式作出进一步的说明，这种仪式在焚神香之后随即进行。在颂赞战神仪式开始时要做如下的安排，如果条件便利，要在墙上挂一幅表现九战神的唐卡，然后将一具白色的战神面具绑扎到房子中央的大柱子上。为了保佑家族的吉祥昌盛，在很多的西藏人家中都把战神面具挂在中央大柱子上。然而，进行颂赞战神仪式时，如果家中没有这样的面具，可以向邻居或主持此项仪式的法师去借，后者随身带着战神面具。随后，用木棍和布块做成一个中等身量的男子，穿上节日的新装，所用的材料由请求进行仪式的家庭支付，

男子偶像作成后，把他绑到中央大柱战神面具的下方，正好位于面具头形的下端，要给这个代表战神的男子偶像手中持有兵器，诸如这类神灵所应持兵器的一种。在一些比较富裕的家庭，经常举行颂赞战神的仪式，他们经常着仪式中使用的一套服装和兵器。

在战神偶像的前面还要放置一些内装青稞酒、酥油茶和牛奶的供碗，还有一些盛有各色食物、水果、鲜花、各种树枝的盘子。摆好之后，由法师念诵仪轨书，如我们在书目77（366页）所开列的《颂赞战神仪轨》。这份仪轨书首先讲述了一个故事，内容是说九战神的来源和他们的重要，其中的主要思想是说明了如下一个事实，文献所叙述的是印度传说和西藏传说的混合产物。

起初，世界万物一片虚空，后来出现了风，风从四个方向和两个地区的中间吹了过来，从流动的空气中，出现了一支交杵金刚（རྡོ་རྗེ་རྒྱ་གྲམ་）。此后又喷出了水，形成了外海（ཕྱི་ཡི་རྒྱ་མཚོ་），由外海中生出的泡沫变成了金子，在这层金子上出现了盐湖，盐湖的中央是世界之山须弥山和七香水海。以后又出现了四大洲及其小洲，所有的海、洲都有铁围山环绕。须弥山由四种物质组成，东方是水晶，南方是琉璃，北方是金，西方是铜。须弥山的脚下是阿修罗之地，山顶是众神的居地，帝释天宫。须弥山上生长着一种神奇的大树，它的果实可以满足人们的各种愿望。大树的根一直深入到山下阿修罗之地，树冠顶到天神的居处，因而天神们可以享用树上长成的果实。对此，阿修罗非常嫉恨，他们为了得到树上的果实，甚至去砍伐树干，但是这一切努力都白费了。由于天神和阿修罗都已经预感到为了这棵树上果实的归

属，战争已迫在眉睫，于是开始作好迎接来犯之敌的准备。天空的一位铁匠用熔化的珠宝浇铸了一座大熔炉，他用旃檀木作烧柴，使用金斧开始为天神制作兵器。另一派阿修罗的铁匠，也开始制作铠甲和兵器。此后，两方的兵器装备好了之后，进行了一场激烈的战争。第一个回合是在清晨开始的，最后天神战败，失望地返回寻求帝释天援助。帝释天给他们解释说，他们之所以被阿修罗打败，是因为天神的军队没有战神佑护。根据这种情况，帝释天建议众天神崇拜九战神，具有法力的铠甲和兵器之主。帝释天说战神将帮助他们在同一天晚上进行的战斗中取得胜利。

接着文献列出九种盔甲的名称，九位战神各穿什么盔甲，以及在颂赞战神仪式上怎样把这些盔甲奉献给战神：

顶上带有大鹏鸟角的头盔，
如同初升太阳一样闪亮的胸甲，
用金刚制成的保护嗓子的盔甲，
护手的手套，可以防止各种兵器伤害，
护前心的一块胸甲，可以制服所有的箭和凶器。
绑在脚上的匕首发出水晶一样的白光，
护膝甲，可以免受各种外来的伤害，
比各种兵器都坚硬的护脚甲靴，
用六种结节的红竹制成的盾牌。

上面所说的所有盔甲和下面要提到的九种兵器都来历不凡，它们不是由铁匠制成的，据说是自己生成的。九位战神所持兵器是：

能克敌制胜的魔轮，
能将敌人劈为两半的战斧，

能杀死背叛佛法之人，状如波浪的刀，
能斩透一切的利剑，
能毁坏敌人头脑的弓。
如同金刚的箭，
能缚住敌人的绳套，
能刺中敌人心脏的长矛，
能产生雷鸣的投石器。

后面，这份文献还再一次提到了战神的兵器，与上述战神有所不同。根据这一段仪轨文的记载，战神的兵器是：

千幅轮，
发出火光的战斧，
锋利无比，带有天光的刀，
闪着珍宝光芒的弓，
快速准确、以秃鹫羽毛作稳向翼的箭，
闪金光的绳套，
投掷雷石的投石器，投石器中央有一块叫做“九泉”（ཆུ་མིག་དགུ་）的装饰。

最后一种兵器的装饰很类似于猫眼石。这里提到的第九件兵器投石器，显然是指古代的一种具有神力的投石器多索（རྡོ་ཟོར）。在一些神秘仪式中使用的其他投掷器或投石器，我们后面还要介绍。

在描述了各种兵器之后，文献又列出了九战神及其父母，他们的父母我们前面已经提及。在战神诵文一经念诵完毕，必须立即用几条仪式使用的哈达搭在战神的肩上，表示对战神的尊敬和谢意。这一动作也标志着整个颂赞战神仪式的结束。过一会儿之后，就把战神偶像身上穿的衣服脱下，

佩戴的兵器取下贮藏备用。

在《战神》这一章和前面的《厉鬼》(待刊——译者)一章我们列出了构成类组的许多战神，他们大多以兄弟或姊妹相称，通常由三位、六位、七位、八位、九位、十一位、十二位、十三位、十六位、十八位、二十一位、三百六十位构成神灵类组，特别是那些属于佛教传入之前的原始神系的神或女神更常见的是七位，九位，十三位，十八位和三百六十位神灵的数目构成类组。除了我们已经讨论的上述各组神灵之外，还有其他一些需要在这里提及的神灵类组，这些神灵的情况目前还知道得非常少。这些神灵类组有：

以三位神构成的类组：

夜叉王三兄弟（རྒྱལ་པོ་གནོད་སྦྱིན་མཆེད་གསུམ་）①

具光王三兄妹（རྒྱལ་པོ་འོད་ཅན་མཆེད་གསུམ་）②

骑狼三姊妹（སྤྱང་ཞོན་ལྷ་མོ་ཆེ་མད་གསུམ་）

以五位神构成的类组：

卓聂三兄弟（འབྲུག་གནས་མཆེད་ལྔ་）

以八位神构成的类组：

骏马八兄弟（རྟ་རྒོད་མཆེད་བརྒྱད་）

以九位神构成的类组：

斯巴九神，其中包括

念青唐拉神

念神（གཉན་ལྷ་）

歌神（མགུར་ལྷ་）

雪山神（གངས་ལྷ་）

---

① 杜散《莲花遗教》，350页。

② 同上349页。

南台嘎保神（གནམ་ཐེལ་དཀར་པོ་）

错勉杰姆神（མཚོ་སྨན་རྒྱལ་མོ་）

斯巴杰姆神（སྲིད་པའི་རྒྱལ་མོ་）

牙勉杰姆（གཡའ་སྨན་རྒྱལ་མོ་）

兄妹神（མཆེད་ལྕ་）

上述斯巴九神也许等同于斯巴九大神（སྲིད་པའི་ཀ་རབ་མཆེད་དགུ་）。

斯巴九鬼（སྲིད་པའི་འདྲེ་དགུ་），这九鬼中有六名的名字可知，但不知其拼写得是否正确，这已知的六鬼是赞切米玛（བཙན་ཐེད་མིག་དམར་），唐切卡佳（ཐང་ཐེད་ཀ་སྐྱ་），色切拉鲁（སེ་ཐེད་ལ་ཀ་རྒྱས་）、甲彭翁保（ལྕགས་ཐེལ་སྤྱན་པོ་），阿豁切贡（ཨ་ཧྲེ་ཆེད་ཀུན་），哈聂肖贡（ཧྲེ་ཉ་ཞོ་ཀུན་）。

水鬼七兄弟（ཆུ་འདྲེ་སྤུན་བདུན་）①

玛太九神（དམའ་ཐམས་པ་དགུ་或མ་ཐམས་དགུ་）

米拉九兄弟（མི་ལ་སྤུན་དགུ་）

穆巴九兄弟（རྒྱགས་པ་སྤུན་དགུ་）

郭鬼九兄弟（གོང་པ་རྡེ་སྤུན་དགུ་）

角巴九兄弟（སྐྱབས་པའི་སྤུན་དགུ་）

护法九神（བསྟན་སྲུང་ཆེ་དགུ་）

丹巴九兄弟（ལྡན་པ་སྤུན་དགུ་）

以十二位神构成的类组：

十二命主（འཆི་བདག་བཅུ་གཉིས་）

以十八位神构成的类组：

顿日勉巴十二神（རྡོན་རིགས་སྨན་པ་བཅུ་གཉིས་）

---

① 图齐《西藏画卷》第二册，721页。

以三十二位神构成的类组：

三十二论保神（སྨོན་པོ་སོ་གཉིས་）①

以四十五位神构成的类组：

四十五森姜神（སྲིད་ལྕམ་བཞི་བཅུ་ཞེ་ལྔ་）

以二百五十位神构成的类组：

二百五十巴瓦神（འབར་བ་ཉིས་བརྒྱ་ལྔ་བཅུ་）这一组和下面的神均属苯教神系。

以三百六十位神构成的神系：②

三百六十结节神（མདྲད་ཕྱ་སུམ་བརྒྱ་དྲུག་བཅུ་）

三百六十凯查神（ཁས་དྲག་སུམ་བརྒྱ་དྲུག་བཅུ་）

三百六十卦、宫、月神（སྤར་སྨེ་ཚེས་ཞག་སུམ་བརྒྱ་དྲུག་བཅུ་）这一组神与九宫、八卦、月历有直接关系。

三百六十锐眼神（སྤྱན་རྫོང་སུམ་བརྒྱ་དྲུག་བཅུ་）

三百六十牧羊神（རྫི་ཚ་སུམ་བརྒྱ་དྲུག་བཅུ་）

三百六十托嘎神（ཐུགས་དཀར་སུམ་བརྒྱ་དྲུག་བཅུ་）③

三百六十格阔神（གེ་ཁོད་སུམ་བརྒྱ་དྲུག་བཅུ་）④

---

① 十三歌神也有三十二位论保神，见《西藏画卷》第二册，741页，注49。

② 图齐氏指出，三百六十神与月历的三百六十天之间可能存在一种联系。《西藏画卷》第二册，724页。

③ 托嘎（ཐུགས་དཀར་）可能与纳西族的²Dtre—ʻgko有关。骆克《纳西族的龙崇拜》第二册，136—139页。

④ 关于格阔神的情况，可参看霍夫曼《西藏苯教历史概要》269页。

译自内贝斯基著《西藏的神灵和鬼怪》第十七章，根据奥地利格拉茨1975年版本译出。原书318—340页

"黑头矮人"出世

〔英〕桑木丹·噶尔美著 耿升译

我们很难断言神话传说始终都早于仪轨故事。我们觉得这是一个尚未解决的问题。笔者于此也并不试图解决它，因为在西藏传说中，神话属于仪轨的组成部分。它与仪轨书组成了一种"模式"。然而，若无神话，仪轨书就不会有效。因此，仪轨书依赖于神话。

在西藏民间仪轨书中，尤其是在苯教仪轨书中，其神话部分叫作"故事"。祭司往往于其中被视为主要神或神话故事里的另一人物。在某些情况下，为了解释他举行的仪轨并使之变得有效，他还重新提出自已是过去制订这种仪轨书的大师的忠实信徒。因此，此人便被置于一种神秘的时空之中了。对于祭司来说，认识这样一位先祖是完成其仪轨行为所绝对必须的，而这类仪轨行为的目的恰恰就在于重新产生过去曾完成的事。

对于我们来说也如此。如果我们理解仪轨书的全部内容，那末最重要的就是首先研究文中居仪轨书本身内容之前的神话。但神话部分始终不包括故事的全文，大家从中发现的往往仅仅是一种参考资料。然而，即使是以这种暗示的形式出现，它也往往与创世神相联系，如我们于下文还将有机

会谈到的什巴益门国王（创世的益门国王），晚期很少有仪轨著作能为完整的故事提供多处暗示，正如我们刚才讲过的那样，我们从中更难看到一种连贯的和具有系统组织的故事。相反，仪轨书的古文献往往都提供一些详细的故事，但仪轨本身的仪礼中却并不沿用它。所以，在仪轨文献的现状下，我们面对的是一些残缺不全的文献：有关神话的相当明确的文献没有其仪轨性发展；比较近期的文献发展了仪轨书，但其神话先例却如此笼统以至于使它变得不连贯了。所以对我们的《黑头矮人的起源》的分析就显得如同在我们从事的对民间仪轨书研究中的最初阶段一样。事实上，该文是至今唯一一种在宇宙起源论和神学方面提供了连贯和详细论述的著作。因此，它可以使人澄清在民间类所有仪轨书开头处都会看到的宇宙起源论和神旨起源论神话的片断，特别是它澄清了“因果报应”仪轨书、殡葬仪轨书和神香供品仪轨中的神灵之起源。

叙述或涉及到神话故事的仪轨书体裁常常以“退灾仪礼”之名而为人所知。它首先被认为是一种治病并以与危害生命的“邪恶精灵”作斗争而确保生命的手段。其特点可以用两句话来概括：第一句话是“陈规老套性的”，它是指由祭司念诵经文中神秘的部分（如果它被叙述得详细的话）和仪轨本身的仪礼部分；第二部分是“仪轨供品内容”，包括还愿或赎身金，这是必不可少的，应由信徒病人供奉。因此，“退灾仪礼”与一般的仪轨（包括殡葬仪轨）相比并不是对于死者的仪轨。然而，在王权时代（也就是七——九世纪）的古文献中，我们发现“退灾仪礼”和“诊断疾病”是在遇到死亡的情况下才使用的，但这里主要还是在于使死者

还阳而不是举行殡葬仪轨。此外，退灾仪礼属于苯教的四种传统作法，苯教巫师企图以此来重新恢复宇宙秩序并掌握社会的日常问题。这四种作法就是：1，占卜术；2，星相学；3，退灾仪轨；4，诊断疾病。

占卜和星相学是在确定疾病系由神造成时才使用，而退灾仪式和诊断疾病则用于治病目的。虽然占卜和星相在实际运用中就如在其起源史上一样，都被视作彼此之间互无关系的。事实上，这两种作法之间在理论上的差距仍是含糊不清的。这一观念问题从一开始就很容易被人觉察到，正如我们将要看到的那样。

我们刚才讲过的四种传统作法的体系在吐蕃王权时代就已经形成了，我们在许多敦煌写本中已经发现了它。然而，我们从中发现的不是晚期传说中的“占星术”，而是“预言”，其作用完全相同。完全如同在晚期传说中一样，在患病的情况下始终要同时考虑使用四种方法：“大家进行占卜并观察预兆，举行仪轨和进行诊断”。由于这是有关占卜和卜星的晚期苯教传说中的情况，在“占卜”和“预言”之间观念上的差距也不太明确，因为“预言”本身就是已在古文献中得到发展的占卜体系必不可缺的组成部分。因此，我们觉得拉露把Phya一词译作“命运”并未远离本意。相反，她把dpyad译作“神示”却根本既不与古文献之意相符，又不符合晚期苯教传说中所赋予该词的肯定是“诊断”的意义。我们可能也应该强调指出以下事实：退灾仪礼并非完全是巫术，但它却始终都被译作“巫教仪式”。

这些古文献由于拉露颇为引人注目的著作已为人非常熟悉，它说明晚期的苯教传说并未象大家经常认为的那样与其

古老传统断裂，至少在有关四种作法体系方面是这样的。这一体系还形成了现今所知的苯教传说的实质内容。所以，在这些作法的体系中，退灾仪轨起了实质性作用，如果不神秘地参照它，仪轨书既不可能被理解，又无法执行。

世界的起源

西藏人对世界和吐蕃人类起源思辩大部分都在佛教经文中作了介绍。由于西方西藏学家们的著作，各种佛教的说法都已广为人知了，尤其是认为人类出自猕猴（被认为是吐蕃圣祖观世音菩萨的化身）和一岩罗刹女（度母女神之化身）之婚合的传说。这一传说在晚期的佛教文献中流传甚广，但它不可能追溯到吐蕃历史上非常古老的时代，记载有这一传说之证据的最古文献仅仅为十二世纪左右。

最早的卵

相反，如同在我们的文献中一样，那种认为世界出自最早的一枚卵的说法则很少受到研究。无论是其起源还是其基本形状至今尚未作过分析。但这种传说则是一种无论是在民间文学还是在民间仪轨书（尤其是苯教仪轨书）中都得到了广泛发展的故事之基础。此外，它表现得与我们上文提到的佛教传说也独立无关。因此，最重要的是研究一下它是怎样处于真正的西藏传说中的。

首先，必须立即强调指出，我们通过论述这一传说的不同史料不会发现任何连贯的系统化。卵的数目、其颜色、形状和体积以及卵孵化的方式与文献的数目一样千差万别。总

而，大部分史料在第一个生灵出自一枚卵这一事实上都相吻合。至于这一神话的起源，某些西藏作者认为已找到了。所以，娘若尼玛悦色（1136—1204年）认为一名被称为“非佛教徒”并从大食（伊朗）地区来到吐蕃的苯教徒接受了这一理论。几乎在同一时代，另一位作者苯教徒西饶琼那（1187—1241年）也认为这一理论属于印度教教理，尤其属于湿婆教教理。这些观点（尤其是最后一种）被西方学者们所沿用。石泰安曾具体地解释说，世界系自一枚卵孵化而出的观点事实上已存在于《摩诃婆罗多》、婆罗门教徒和《奥义书》中了。但我们不知道这种观念是通过什么途径与上述西藏神话结合在一起的。无论如何，这一神话可以追溯到十一世纪，甚至可追溯到一个更古老的时代，因为早在十二世纪时，它就成了上文提到的那些作者们的批评对象了。

“世界的六大使者”

我们需要指出，据西藏的佛教传说认为，藏族人的先祖是猕猴。该传说中没有讲到“矮人六部”，虽然据某些史料认为出自猕猴——岩罗刹女夫妇的猕猴也恰恰是六个。然而，在我们的文献中不仅仅讲到了“矮人六部”，还有我们应将之理解作墀托钦保的六子，由于石泰安先生非常详细的研究，其梗概和历史已使人非常熟悉了；其中还讲到了“世界的六使者”，他们早于“矮人六部”的出现。下面就是其名表：恰神、祖神、年神、益神、嘉木神。

据我们所知，我们的文献是唯一一种强调存在有这幅名表的史料。时至今日，它仍不为那些曾触及到有关世界起源的吐蕃神话学者们所知。我们在其它某些苯教经文中还发现

了“世界的六种高人”的提法，但没有具体名表，这无疑是暗示同一批人。这种分类的模式对于理解传说中是如何看待吐蕃人类出现之神话是非常重要。据我们的文献认为，“世界的六使者”中前三位成员是继益门国王（发愿国王）发愿之后而出现的，文中解释了他们是怎样通过联姻而与“矮人六部”的某些先祖联系起来的。这就是我们在“世界的六使者”问题上能够汇集到的资料。

1，恰神

恰神，尤其是恰神之王雅拉达珠神被视为吐蕃人类的先祖。在有关吐蕃第一位赞普聂墀赞普的传说中，恰神为先祖世系之起源。在我们的文献中，有关第一位赞普的神话未加论述，但什巴内冲木拉扎也是一尊恰神和雅拉达珠三十七子中的最后一位。他被其父派到了大地上以创建人类。相反，在有关第一位赞普的传说中，是雅拉达珠的七子中的第四位墀顿西为第一位赞普的父亲。此人自天下界以赴吐蕃入主人间。所以，据这一神话认为，吐蕃当时就已经有人类居住，但无国王。无论如何，聂墀赞普和什巴内冲木二者均由木神的妻子所生，因而也就是“木神的外甥”。所有这二者均以相同的方式降临人间，他们为了下界使用了木神之绳或木神之梯，也可能是同时使用了这二者。对于《朗氏家族史·灵犀宝卷》中所载的有关第一个人的说法，我们所作的概述基本与本文献的说法相同。这些史料未论述有关第一位赞普的神话，因为《朗氏家族史·灵犀宝卷》确实具体解释说这是“臣民们的世系”。此外，《说库如意宝》仅仅提供了第一位赞普的神话，对于人类在吐蕃的繁衍却只字未提。然而，人类繁衍的这一神话传说为多种说法所发挥，我们觉得它们

都属于同一种史料，这就是《苯教宣讲歌》，我们于下文远处还将回过头来论述这一问题。此外，恰神也被视为宇宙的创造者，由于他们是最早的先祖。这种观点往往成为西藏经院作家们的批评对象，他们提出说佛教不承认任何创世者。他们将此与湿婆教理进行了比较："这些人坚持认为世界是由恰神和自在天创造的"。如果佛教徒们进行了这种比较，那是因为吐蕃的恰神观念与湿婆教中的自在天很相似。"恰神创世"的说法往往与"苯教和非佛教教理"的说法互相印证。因此，很明显，这是苯教坚持了一种认为恰神系创世者的观念，就如同湿婆教对湿婆的看法一样。但这种比定完全是佛教的。据我们所知，论述宇宙起源或神学起源论内容的任何苯教经文都未讲过湿婆是宇宙创造者。相反，恰神则如此，但这都是一些巫教神，它们与湿婆教没有任何共同之处。"恰神创世"的说法在戎准曲吉桑保的《观及各宗派大威德净修》一书（十一世纪中叶）中就已经很多见了。此外，现已明确证明吐蕃佛教徒坚决反对十世纪之前的苯教观点，它们也随时都准备批判印度教。我们已发现的那些表达方式说明这一批评传统在以后几个世纪中都非常活跃。我们觉得佛教徒们观察问题的这种方式影响了近代西方某些著作中的各种假设的形成。

2，木神

木神在诸如于阗（李域）、尼婆罗、冲木或伊朗（大食）那样的地区都被视为人类的先祖，同时也被视为畜类的先祖。但它们于此却并不是"矮人六部"的组成部分，如同在其它文献中的情况一样。大家一般都用"大食"来指位于吐蕃以西的地区，尤其是伊朗世界。然而，在位于该地区的极

木隆仁的地理传说中，辛饶米保的世系原来就属于木神。其中列举了辛饶米保的父亲木王托噶尔之前五位赞普的名字。这些赞普中有许多位都聘娶木神女子为妻。但木神和恰神的特点是他们都居住在第十三级天之上。因此，他们常常被描述为“天神”。在第一代赞普聂墀赞普下凡到人间的神话中，此人诞生于木神地区，其舅父为他提供了许多物品以供他下界入主人间。他是从第十三级天借助于木神之梯和绳索下凡到工布的神山江托山上。因此，光绳和光梯便由于其起源而叫作“木神之绳”和“木神之梯”。该赞普也是借助于这两种工具而在其儿子十三岁时重新升天的，这就是说不将其尸体遗留在大地上。继他之后的六位赞普也同样行事。在我们的文献中，恰是什巴内冲木使用了木神之梯以下凡到人间的。其中未提到攀天光绳，但这可能是写本中的一种错误。

在仪轨书中，赞普的绳索和梯子都变成了天和人之关系的象征。木神之绳在民间仪轨书中起重要作用。例如在出生和婚姻的仪礼中。在这类的每种仪轨中，一条什色彩线缚在颅顶，这就意味着人类的神旨起源。根据这种仪轨，每个人就这样拥有一条绳索以升天。在神和人的关系问题上，我们于此引证《说库如意宝》可能是有益的。我们觉得此书明确具体地解释了这种关系：“如果世界上的人类神系史未被解释清楚，那末谁还会理解人类的木神之绳呢？”。

事实上，这种作法在时代上被追溯得非常遥远。一卷论述占卜的敦煌文书就已经提到了这一点。占卜在回答所提出的一个问题时，作出了如下答复：“这标志着一个拴有木神之绳的吉祥女跪拜顶礼”。木神之绳也与“拴天绳”被视为

一体了，这在占星术语中是与“定地钉”相对应的。

3，祖神

本文在祖神问题上所讲的一切是它们都是龙（klu，水中生灵，相当于印度神话中的Nāga）。但据《ཀླུ་འབུམ》记载，他们在许多地区也是人类的先祖，尤其在吉尔吉特(勃律)。所以，如同在包括本文献在内的某些史料中那样，祖神、恰神和木神一样既在有关宇宙起源，又在神祇起源的故事中起过一种重要作用。在这一神话故事中，“祖”一词具有一类神灵的内涵，正如我们在“世界六使者”的名表中已经看到的那样。所以，祖神也是恰、木、祖三位一体神的组成部分。这种三位一体神在“世界六使者”的梗概中具有与众不同的一种神祇起源的地位，正如在仪轨书和有关占卜的文献中所延续的故事一样。虽然我们的文献在字面上没有讲到“三位一体神”，但益门国王创造的恰神、木神和祖神的方式似乎就是这种观念的起源。据我们看来，这并不仅仅是一种在晚期仪轨书中发展了的思想，它还可以追溯到历史上很遥远的时代。这就再一次证明了我们的文献或者更应该说是其中所含的神话传说的古老性。

我们知道，“祖”一词早就以不同方式与敦煌文书以及碑铭中的恰神和木神联系起来了。此外，它还成了法国西藏学界内部的一场争论的内容。据某些人认为，它是指古代的“非佛教的王家宗教”，而其他人相反则认为它“是指一种政治手段、治国术以及政治活动中的智慧和伦理准则”。无论如何，我们于此仅限于指一类神祇的意义，这一点至少在有关本文献的问题上使我们处于一种坚实可靠的地位。

4，年神

至于年神，与“世界六使者”的其他成员相比，他们的作用不明确，唯有他们在婚礼中始终站于母系成员一边，如同木神与恰神相比则站在父系成员一边那样。他们的特点一般都与“地神”相同，与地神一样也形成了民间仪轨书中三类神灵之一，特别是在苯教仪轨书中更为如此。如上部的天神（如同恰神一般的神）、下部的龙神（地下神）和中部的年神（大气中的神）。此外，年神也被视为先祖灵魂的保护者。在我们的文献中，年神却与真正的“域神”区别开了。这些域神都是恰神四兄弟之一的俄带贡申的后裔，而年神则并非如此。《声明疏》也指出，年神是一类与域神不同的神灵。他们之主为居住在天地之间的哈饶年伦杰。然而，民间对年神的信仰中，年神与域神却具有密切的关系。其原因如下：墀托钦波的前三个儿子都由一位年氏女子所生。因此，年神是东·扎和茹三个儿子的舅父。在人类、年神和魔的一场三角战争中，后两类由于是非人类，年神便杀死了六子的父亲墀托钦波。年神后来被迫为他们的人类侄子交付一笔赔偿费，它们是六种牲畜，各自送给六子之一。前四种畜类为鹰、龙、牦牛和老虎，它们都被认为是战神。因此，很明显，这些牲畜中的每一类都同时代表着前四个部族（东、扎、茹和噶）的世系，及其“战神”。他们也被人认为是“四大年神”和“四大福神”。

时至今日，这一类牲畜被绘于插在屋顶和山顶的旗幡上，叫作“风马”。在肖像学中，这些牲畜一般都如同我们的绘画一般而被置于四方，而在祥云中奔驰的马则占据了画像的中央。在肖像和仪轨书被佛教化的说法中，我们常常看到的不是一头牦牛，而是白雪狮子（它变成了吐蕃的象征）。

此外，在最早的聂墀画像中，我们发现了牦牛和狮子，但不是马匹。

大家赋予“风马”一词的意义是“吉祥”。所以大家就说：“增加吉祥”，有时也讲“吉祥之衰败”。但我们觉得在对这一观念的理解上又产生了某种混乱。首先，我们的文献是唯一提供了有关风马四种动物起源的颇有意义的解释之资料，它没有具体说明这些动物也代表了四方，就如同某些西藏学家所假设认为的那样，此外，在苯教徒向当地神奉献神香的仪轨时，风马中的五种动物便象征着人类的五种组成部分。鹰象征着生命力，虎象征着身体，龙象征着繁荣，马象征着灵魂。所以，马是既作为整体的一部分，又作为整体的名称而被勾画出来的。它一方面意指“灵魂”，另一方面又指“吉祥”。但“吉祥”在苯教体系中却是以狮子为代表的。我们面对的是风马中的四种神与四种星相因素的结合：生命力、身体、吉祥和风马，我们从中再加入马以代表“灵魂”。因此，现今对风马的缺乏连贯性的解释出自两种神话的或观念的不同形象之结合，其意义已丧失。

然而，五种神圣动物始终是神香仪轨中的一种崇拜对象。我们将举出赞扬他们的一例，这是一个具有明显佛教特征的例证，但它基本上仍是以动物形象为基础的：

“愿百鸟之王雄鹰能降服三界，
保佑我的性命不受死亡之主威胁。
当它接近我时，能使我的性命变得如同天性……
愿任何人都不敢与之较量的黑斑红色虎，
保佑我的身体不受疾病。
使它就如同如愿似偿的树之生长……

愿声音之王——携带霹雳的绿玉色龙，
保佑我的繁荣不遭任何邪恶的仇视。
愿举世无双的长绿玉色尾的白狮子，
排除我在行动和心愿上的障碍，
使我们吉祥命运如同雪山一样洁白……
愿以魔法行云般速度奔驰的宝驹，
不要使我灵魂的荣誉被有害的风驱散。
使其精华如同雨云一般丰富”。

5，益神；6，嘉木神

我们的文献除了指出它们原来都出生于一枚花斑卵和一枚黑卵之外，它在“世界六使者”名表中这最后几位成员的问题上完全保持缄默。尤其令人遗憾的是这两类与其它几类相比则更不大为人所熟悉。然而，益神和嘉木神也在其它史料中出现过。如果说我们对其起源一无所知，那末它们在生育神话中（无论在我们的写本还是在其它文书中）却并非是无关紧要的。事实上，我们上文已遇到的创世神益门国王被画于益王门巴的名字之下，作为益神居高临下的首领。现有益神类的大量神。在他们之中，益琼扎拉（以金翅鸟形状出现）、帕钦韦马尼亚（半人半畜）、堆噶尔、甘森（常以牦牛的形状出现）和苏公比其它更为重要。益琼扎拉在神祇中充当了智慧神的作用，同时也是益族人的主要战神。然而，韦马尼亚完全是一种战神，而甘森和苏公一般却是作为游云神而出现的。事实上，所有这些神在神的仪轨书中往往都被分在战神一类。

嘉木神则被视为魔，他们始终与益神处于战争状态。他们的君主叫作南杰错保，他以其军队而代表着人类和世界的

消极一面。相反，益王门巴则代表着世界的积极方面。益与嘉木之间冲突的神话史曾被作过广泛发挥，而且它在某种程度上也可以与印度教神话中的天神和阿修罗之间的冲突相比。它分散在各种文献中，尤其是在有关占卜的文献中，当然也出现在民间仪轨书中。我们将在近期的一篇文章中试把它们辑录出来。

我们的文献中的另一种资料也可能值得进行一番探讨。在创世的神话中，于各个民族中都经常出现使一个生灵解肢的内容。"创世者"解肢的思想表达了这类社会结构组织，现在麦克唐纳的文章已经为人所熟识了。然而，在我们的文献中，廷格王子前往其三子中的某一名中去饮茶，但父亲不能决定他应该首先前往谁家去。当他预料到如果自己首先前往某一家而不是另一家时，那就必然会在其子之间爆发流血冲突，他便自杀了。接着又爆发了一场为争夺父亲尸体的斗争，后来他们之中的每个人都分得了其身体的一部分，这就使它具有了一种与众不同的特点。因此，在这种神话中，我们也发现了代表三个不同种族的三兄弟之间瓜分尸体的问题。如果本处的切割尸体不能决定某一特定的社会结构的话，那末它则可以确定这些社会的特点。

我们文献中记载的传说

正如大家看到的那样，尽管我们缺乏详细的解释，但对神祇和魔鬼的分类却为我们提供了有关创世和生育神话中的早期成员的新内容，同时也向我们提供了有关年神和氏族创始人六兄弟中的前四位之间冲突史的新资料。正如我们上文

已经看到的那样，它可以解释为什么四种半神话的动物变成了神香仪轨中的崇拜对象。据我们所知，在任何其它藏文史料中都找不到有三兄弟之间分割父亲尸体的故事。

这样一来就提出了一个"黑头矮人"是否具有一种特殊传统的问题。它无论如何也把我们引向了考证作者、其时代和社会地位的问题。但令人遗憾的是其题跋中未提供真正作者的名字，该文往往被归于墀松德赞赞普(742—797年)。我们文献中提到的唯一人名和其时代比较明确者便是译师玛尔巴曲吉洛卓（1012—1096年）和忽必烈汗（1260—1295年在位）。因此，其撰写时间应晚于十三世纪中叶。然而，我们可以肯定，该文献的作者或者更应该说是根据口头传说而撰写的人是一位苯教徒，他精通佛教宇宙论。此外，他接近佛教的态度酷似《说库如意宝》的作者，他平等地论述了两种宗教。

此外，在《说库如意宝》中，第一位吐蕃赞普的血统是根据三种传说而介绍的，其中两种传说如下：一种是"佛教徒们的秘密说法"，一种是"根据苯教而传播的说法"。据第一种说法认为，吐蕃的第一位赞普来自印度；据第二种传说认为，他又是自天而降的。然而，象《苯教宣讲歌》所介绍的说法除了几处差异之外，基本与《朗氏家族氏·灵犀宝卷》以及我们本文献中的说法雷同，其中仅仅是什巴内冲木取代了聂墀赞普的名字。《说库如意宝》的作者认为"由苯教传播的说法"是与"由佛教传播的说法"相对立的。他使用了这样一篇文献，或者是他仅仅介绍了苯教的一种笼统的说法。但这后一种假设是不可能的，因为这里事实上指一篇文献的标题。正如布伦多夫人指出的那样，它已出现在由娘

若尼玛悦色（1136—1204年）的《鲜花宝藏教法源流》提到的史料中了，其中的标题之前有“王家史”的修饰词。相反，《朗氏家族史》、《声明疏》和我们的文献都没有触及第一位赞普的神秘故事。正如大家看到的那样，《说库如意宝》和《什巴续部之歌》仅仅关心有关第一位赞普的传说，但其中的故事无论如何也是相同的。因而，所有这些不同说法很可能在实质上是相同的，可以追溯到一种共同的史料。难道是“苯教徒们的说法”吗？我觉得，仅仅在掌握了“佛教徒的说法”之后，这一问题才能迎刃而解。

此外，“苯教传说”的记叙与敦煌写本（伯希和敦煌藏文写本第1038和1286号）之间在第一位吐蕃赞普血统的问题上出现了某些分歧。这就再次证明“苯教传说”并非完全是于十世纪之后形成的。由于布伦多夫人的研究，我们可以满有把握地断言，《声明疏》与《大圆满称闻王部》之间没有任何共同之处，因为后者是“仪轨书和教理书”。这就再一次证明“苯教传说”完全与吐蕃王朝史有关，娘色已经指出过这一点。

更进一步说，苯教徒辛饶琼那于其《四十颂》中引证了一篇没有具体说明的苯教经文中的四句诗，它们涉及到了创造生灵的初期。他接着又指出：“所以，至于这些人，他们（苯教徒）坚持认为生灵最终是由一枚卵产生的”。但这种看法以及我们与本文献中的诗作了一番比较的诗句证明，这位十二世纪的佛教作者知道几乎是全文呼应本文献的另一篇经文。

黑头矮人

在西方，我们的这一文献并非完全不为人所知。霍夫曼第一个于其有关西藏宗教的著作中翻译了其中的一段。他本人在后来的一篇文章中修订了这一译文，我们将之与自己的译文进行了比较。最后，石泰安先生在有关格萨尔史诗的多种文献中都提到过“黑头矮人”，并指出这一史料可能会具有的意义（如果确实是指同一篇文献的话）。这就说明我们的文献在史诗氏族史的内容发展中起过重要作用。这是我们的文献中的主要内容，我们还必须提一下，西藏史诗中的英雄人物格萨尔恰恰被描述成了木波东氏族的一名后裔。

由于措辞的含糊不清和故事的不连贯性，全文翻译我们的文献是不可能的。这一问题的部分原因是由于本文献明显是根据在康地方言中保存下来的口头传说而写成的。此外，我们仅掌握该文献的唯一一份手稿。因此，我们仅仅选择翻译文献的第二部分，而且这一部分也是最长的。其中保留了有关人类起源的神话传说并介绍了一些至今仍不为人所知的资料。所以我们觉得基本上全文翻译它相当重要。我们对那些具有不连贯内容的部分行文仅作概述。

这样一来，大家首先就会发现对著作正文前面的绪论的摘要，然后是第一部分的摘要，接着是对第二部分的译文，最后是文献中其它未译部分的概述。

绪论部分的摘要

文献在开始时具体解释说这部著作是有关两种重要内

容：“接受人类的世界”之历史和“实质世界”的起源。这种起源在三种内容上作了发展。

1，永久的苯教历史。

2，王法的历史。

3，个人（也就是世系）史。

文中仅仅用简单的几句话讲述前两种内容，但第三种被作了如下阐述：

“首先是被称为黑头的人具有优良血统。

由于他出于光明神种族。

其次是那些属于已创世界者们的世系以六类神灵世系而日益繁衍起来了。

如恰神、木神、祖神、年神、益神和嘉木神。

其三是他们夺占了自己分配的土地。

如果计算他们的后裔，那确实有很多。

他们成千倍地增长并传播开了”。

在经过这一段阐述之后，文中又提供了七种有关吐蕃“历史文献”的标题。具体如下：

1，作者。文中指出共有十名作者，但没有提供他们的名字。

2，目的。这些历史可能是为了教育未来几代人而写成的。

3，类别。它可能属于“人间宗教”和“王法”类。

4，史料来源。文中指出了其中涉及到内容引自《神续》和《鬼续》。

5，要点，也就是对故事主要观点的概述。这一要点中共包括十点，其实仅仅提供了九种：

①父亲，从一开始就是“空”。

②母亲，无形的“空”。

③儿子，出自智慧。

④捕风用的小钩。

⑤有关……的概述。

⑥强大的大神魏马之诞生。

⑦破坏天地……

⑧搅动海洋用的舢板。

⑨黑头小人的血统。

⑩……（阙如）

据本文献记载，这十个标题形成了全文的“概要”，也就是说是五个标题中的最后一个。但我们感到奇怪的是这十点系指“概要”。其中在“概要”和这十个标题之间很少有关系。此外，“黑头矮人”这一标题也是一首诗的名称，正如我们很快即将看到的那样。这十个标题是否都是歌曲的名称呢？

这十个标题后面紧跟着是全变的目录：

1，宇宙起源的历史。

2，生灵起源的历史。

3，西藏的地理位置。

4，对异邦的列举及其地理。

5，分配土地。

6，黑头小人的发祥血统。

但这些标题也是游吟诗人们所哼歌曲的标题。作者具体解释说：“如果可以唱这六首歌曲，那就确实是有学问的了”。歌曲的前面还有作为苯教仪轨中神话特点的两行典型

文字：

"如果它确实存在，那末它存在于哪里？

如果它确实是被创造的，那末它是在哪里被创造的？"

因此，"黑头矮人"既是全文最后一部分的标题，又是全文的总标题。

文献第一部分的摘要

"创造接受人类的世界"一句话明显是借鉴自佛教的宇宙起源论观念。苏迷庐山居高临下地控制了四个大陆。大家仅仅是在南赡部洲大陆上发现了诸如苯教和佛教那样的宗教、歌曲、医学、艺术、占卜以及下述传说：

"落到父亲身上的任务是拥有后裔以及一户户的人家。

落在儿子身上的任务是为父亲举行殡葬仪礼。

据说当敌人到来时应备马。

据说当一亲戚来时应宰杀羔羊"。

南赡部洲包括许多地区，其中就有苯教地区大食。在该地区有一个噶卡尔·巴尔索甲，那里是辛饶米保的诞生地；还有神山雍准古则，那里是进行苯教修习的地方；印度，那里是佛陀诞生的地方；此外还有多吉丹(金刚沙那寺)，那里是佛陀进入菩提心的地方。最后还有吐蕃，地肚脐冈底斯山和四条江河之源绿松石湖——玛庞湖（玛法木错湖）即位于那里。

在进行了这样的阐述之后，该文又触及到了对吐蕃相当详细的地理描述：西部的阿里三省，中部的四路，东部的朵甘思（康地）。这后一个地区系由三"翼"、六河和五山地组成，而不是大家一般所发现的四江和六岭。朵甘思也被分

成了两省，即上部（康地）和朵思麻（安多）。

对文献第二部分的译文，有关创世和生育的故事。

1，生灵的出现过程如下：

“最早没有任何东西，只有一片空。

生灵在空中逐渐形成。

光芒与光线在生灵中出现，

光芒为父，光线为母。

在光芒和光线中，昏暗和黑暗分别出现，

于它们之中又出现了一股如同气息般的微风。

从气息中出现了略呈浅白色的冰霜，

于冰霜中又出现了一种略呈白色的露珠。

从冰霜与露珠之合中，

一个如同同镜子般的池塘被造就了”。

在这片池塘之上形成了一层薄膜并滚成了一枚卵。从这枚孵化的卵中出现了两只鹰，其一为白色，其二为黑色。白鹰变成了“发光的外貌”，而黑鹰则变成了昏暗光线。这两种鹰的交合又产生了三枚卵，一白、一黑和一只什色的卵。

白色卵破裂了，蛋壳形成了一座白色神山。从蛋的薄膜中出现了俄带吉墀德神。从其蛋白中出现了女神索莫卡莫。从其蛋的内部（蛋黄）中出现了三尊神：什拉俄带噶尔、甘西米贡噶保和准吉米丹噶保。

黑卵破裂了。从中生出两个黑人：嘉木米那保和里纳苯噶尔。

什色卵破裂了。从中生出了一个叫作盂兰兰 伦 伦 的 生灵。该生灵没有可以观察的眼睛，没有可供倾听的耳朵，没有可供嗅味的鼻子，没有可供品味的舌头，没有可供拿东西

的手，也没有可供走路的脚。它仅有可供思考的思想。后来，出现了眼睛以供观察，出现了耳朵以供聆听，出现了鼻以供嗅味，出现了舌头以供品味，出现了双手以供拿东西，出现了脚以供走路。它自己起了一个名字什巴桑保准墀。大家也称之为益门国王（最早发愿的国王）。

后来，什巴益门国王把黄金与绿松石放于右边并发愿，于是一座金山和一条绿松石山谷便出现了，所有的恰神世系均源出于此。他把一个大海螺和一根葱放于左部并发愿，于是一座海螺山和一条葱谷便出现了，所有的木神世系均源出于此。他把水晶和青铜放在面前并发愿，于是一片水晶山崖和一个发光的池塘便出现了，所有的祖神系均源出于此。所有的龙、黑氆氇、漏滤器、丝面羊皮均属于祖神世系。木神世系导致了佛陀的苯教，所有的恰神世系导致了黑头矮人，所有的祖神世系导致了牲畜。

在左部，于海螺山附近的葱谷地，出现了木神的一个儿子楚布旺丹和年神的一个女儿噶尔摩。他们在变成秃鹰之后便婚合并生下了大食地区的苯教国王和印度的法王；他们在变成虎之后便婚合而生下了李域（于阗）、尼婆罗、冲木和大食（伊朗）的国王；他们在变成马之后婚合而生下了戈族人的野牦牛；他们在变成牦牛之后便婚合而生下了戈族人的牦牛年噶尔；他们在变成绵羊之后便婚合而生下了绵羊托摩冲木——冲木。他们就这样创造了木族世系。

恰神的一个儿子吉楚甲瓦聘娶了东族人的一女姑摩。他们生下了恰族的达夏俄洛。此人又聘娶了昌族女子恰居玛，他们生下了恰族四兄弟：

1，恰神扎木精，其世系已断，因为他中断了其誓言。

2，俄带贡甲神，他是全部山神的先祖。

3，恰神之主雅拉达珠。

4，……

雅拉达珠聘娶了墉神，他们生下了九个白色精灵；他聘娶了林神的一女子，他们生下了九个红色精灵；他聘娶了年神的一女子，他们生下了九个黑色精灵；他聘娶了木神的一个女子，他们生下了木神的十个外甥。恰神之主雅拉达珠共有三十七子。

三十七子中的最幼小者是什巴内冲木拉噶。他被其父从天上派遣前去建立人类的世系。他逐渐自十三层天而下界以前往大地的萨迦多珠，他经木神的九阶梯而下降到一座酷似一顶盔的山峰。那里有一个美女正在织布。他坐在女子的织布机头上，女子说："在本处这个无男子的国家，一个男子到来了。你今晨从何地而来？你今晚到何处去？"什巴内冲木拉噶尔回答说："恰神之主雅拉达珠共有三十七子，我是他们中的最小者，我父从天派遣我前往建立人类的世系"。

一个魔怪从遥远的地方看到了天神，打算劫持他。女子便用一块布制成一种类似猕猴的外形并把天神藏在了某处。魔怪问她："坐在织布机头上的那个人哪里去了？"她回答说："我仅仅看见过这只猕猴"。魔怪便带着这只"猕猴"到下部去了，但他的那只"长胡子"的狗不想与其主人一起离开。女子于是便抽出其织布梭并袭击狗的面部，打碎了它的牙。她又袭击狗的双眼，狗便成了瞎子。狗发出了一阵狂吠便下界去了。这样一来，就创造了用一只猕猴来代替一个人的习惯。女子对天神说："我这个女子对你表现得很友善，现在该你充分报恩了。我们应结合我们的化身了"。

他们于是便交合，由此而诞生了廷保、廷米和廷格。廷保被水淹死了。廷米被火烧死了。母亲恰神之女被魔怪的一支箭射中了。什巴甲布廷格便娶了恰噶摩的一女子为妻。他们生下了准拉冲木，即吐蕃。他娶了木神的一女子墀玛，生下了墀拉谐，即汉地。他娶了墀族的一女子，生下了墀鲁，即霍尔。他娶了毕纳玛，生下了保，即南昭和于阗。他娶了年神的一女子，他们生下了四兄弟：猕猴、獾子、棕熊（第四个付阙）。这些都是非人类，但却与人类相似。

某一天，廷格王子在玛噶祖朱衮噶（准拉冲木），吐蕃对他说："来喝茶吧！我的父亲"。墀拉谐（汉地）也对他说："来喝茶吧！我的父亲"。墀鲁（霍尔）对他说："来饮茶吧！我的父亲"。父亲预料到，如果他接受其中之一的邀请，那末在他的三个孩子之间便会出现纠纷。他于是便对他们说："往那边跑！我将前往跑得最先到达者那里去"。吐蕃跑得最快，他返回来之后对其父讲："现在请喝茶吧！"。但父亲却以其靴带自缢而死。

这时吐蕃便说："在他活着的时候，是我在为他祝愿。因此我有权力占有父亲的尸体"。其他两兄弟则声称他们拥有这一权力。他们处于进行流血争执的对峙之中。

这时，三千大千世界之神谐拉俄噶尔（其住地在三千世界之外）应邀前往。三千大千世界之主辛饶米保（其住地在三千大千世界之外）也应邀前来。天神苯教徒达拉雅祖也被从其贝日祖松姆的宫中邀请来了。他们说："你们父亲的灵魂应根据最初的记述来分配，尸体应由三兄弟瓜分。我们可以鸾翅敲击它的办法来这样作。连同头颅在内的尸体的上半部组成第一部分，中间放上了拇指的部分组成另一分，上面

放了心脏的下半身又形成另一部分。选择尸体的作法落在了布族国王吐蕃的身上了。吐蕃选择了带有头颅的上部。他认为“身体的主要部分是头颅”。

他于是便邀请辛饶米保到世尊的窣堵波前，在一堆树杆和竹子的火前焚烧了他那一份尸体。他从中加入了梨和葡萄汁。他在一匹良马的头部插上了羽毛。这匹战马以及一只绵羊成了祭祀供物。吐蕃焚烧部分尸体以及马匹与绵羊供品的习惯即由此而来。

霍尔人墀鲁获得了其父尸体的中部及拇指。在月亮拉扎谷中，他将其父的尸体藏在沙漠中而保留下了拇指。由此而产生了霍尔人将其父尸体掷于一坑中的习惯。由此也产生了霍尔人由于这些拇指而精于射术。

墀拉谐汉地获得了尸体的下部及其心脏。在康地的拉甲鲁索将其父的尸体抛在江中而仅仅保留下心脏。由此而产生汉人将其父的尸体抛于水中的习惯。也正是由此而使汉人贪婪，他们的人口增长得很快。

这样一来，汉人的人口在三代人期间得到了发展，而吐蕃的人口则趋于稳定。上文提供的三名苯教徒也被召来了，他们从事蓝色占卜绳的占卜，占卜绳是以神羊的蓝色毛线制成的细绳。占卜落在了白格中。吐蕃问道：“为什么汉人在三代人期间得到了发展，而吐蕃人口则趋于稳定？”占卜落在了右部的号码“十五”之上。于是吐蕃便问道：“为了解决人口的这种停滞状态应该如何作？”三名苯教徒说：“你们父亲的灵魂似乎传到了汉地。现有一个办法把它收回来，吐蕃的人停滞问题便会得到解决”。

准拉冲木（吐蕃）回答说：“如果我带来一大批财富，

我是否可以赎回它来呢？如果我试以偷盗而拿到它，我是否可以获得它呢？”他于是便携带了一大批宝物：一身金佛像、一尊东巴辛饶米保的银像和一身囊瓦俄岱丹的绿松石像、一件九块皮缝在一起的长袍、一串长九寻的珍珠项链、一件龙皮袍子、一只金翅鸟爪和一间可以摧毁天地的棚子、一头用一块无裂缝的煤作的马。据说还有其它属于其父的贵重物品。他携带这一切前往汉地。

他向汉人旺波且出示了这一切。他对汉人说：“我们三人，汉地、吐蕃和霍尔具有同一父亲。当我们瓜分他的尸体时，您获得了我们父亲的心脏。请向我出示它吧！由于我痛苦，我想获得安静。我想向它奉献神香。我拥有父亲遗留下的大量财富，我送给您”。旺波且说：“我们是由我的父亲遗弃的三兄弟。自从瓜分了他的财产之后，你我各人顾个人了。被一条河流分开的一道河谷形成了向阳一面和背阴一面。我不向你出示我们父亲的心脏”。准拉冲木重新前往旺保仲那里去并向他请求：“请向我出示我们父亲的心脏吧”。他回答说：“汉地、吐蕃和霍尔平分了其父的尸体，但我不向你出示它”。吐蕃说：“我拥有我们父亲遗留下的财富，如金佛像等”。旺保仲开始边笑边说：“哈、哈！”他对他说：“我们父亲的心脏被置于了堡顶的秃鹫岩上，一道带披顶的围墙之外，丝幕之后。向他顶礼吧，三次奉献神香供品并转经”。吐蕃感到很满意，于是边笑边说“哈！哈！”吐蕃迫使旺保仲浑身赤裸地前往那里，但他预见到了这一切，在把一只旧羊心置于了其父心脏的地方，然后便与后者又离开了那里。就在这一夜间，旺保仲的妻子仲仲（戈若族的女子）作了一个恶梦。她问道：“你是否使你父的心脏落入了

你弟之手呢？”丈夫于是便去观察心脏。在翌日清晨，其妻作了另一个更恶的梦。她梦见一座大山倾坍了，一片大湖干枯见底了，一棵大树拦腰折断了。妻子于是便对他说：“赶快追赶你的弟弟吧”。他于是便去追赶其弟并在汉藏交界地区赶上了他。他对其弟说：“我使你在我父的心脏面前感到了高兴，但似乎你抢走了它。在出发之前，请把它放在其原来的位置上吧”。吐蕃回答他说：“我们到汉藏界河的彼岸再讨论它吧”。他迅速地穿过了大桥。当他到达彼岸之后，便把桥推入水中。接着，他作为答复而哼了下面一首歌：

“汉地、吐蕃和霍尔人的苍老父亲，
死于了玛噶朱吉贡噶。
我们三兄弟在年吉噶玛登赤，
瓜分了我们父亲的尸体。
在世尊的牢堵婆下，
我准拉冲木焚烧了家父的尸体。
在月亮谷拉扎，
墀鲁将父亲的尸体埋葬在坑中。
在康地的拉嘉鲁索，
你将父亲的尸体抛向了江河。
在堡塞顶部秃鹫岩上，
我获得了我们父亲的心脏。
你汉地无力阻挠我，
我吐蕃同样也不敢阻挠你”。

汉地于是哭着到下部去了，吐蕃笑着回到了他的上部住处。吐蕃请来了上文提到的三位祭司，在九天期间为其父的亡灵举行“下身的洁净仪轨”。在十三日期间，他们又为

“上身举行洁身仪轨”。十三座“神堡”被修葺一新。吐蕃居民的停滞状态得以解决。

吐蕃准拉冲木有一子叫墀托钦保。墀托钦保娶一年族女子年噶摩为妻。他们共生三子。第一位是东，第二位是扎、第三位是祖。后来，墀托钦保又娶一木族女子为妻，他们生一子叫作木察噶。最后，墀托钦保又娶仁氏女子郭珠于为妻。他们共生两子，长子为贝，幼子为达。因此，吐蕃以“三母六子”而著称。

“父亲是墀托钦保，
他居住在拉日秀波的中央，
有两只白色的母牦牛。
他每天早晚两次从他们身上挤七碗奶，
仔细地加以保管。
一天，魔怪匪徒中的七名骑贼奔来，
他们追捕两头母牦牛。
父亲去追袭匪徒，
来到了林富噶玛。
其妻年噶尔感到害怕，
害怕其夫被魔怪杀害。
她变成了一只白青蛙。
当其夫向右走，她就从右边阻挡；
当其夫从左边走，她便从左边阻拦。
最后，她彻底阻止了其夫前进。
他却发怒了。
他猛地抽出了宝剑，
并用剑击她的身体，

青蛙发出了一阵惨叫。
年迈的年岱瓦听到了叫声，
他想到女儿可能被其夫杀死。
他抽出了黑色的致命箭，
杀死了墀托钦保。
吐蕃六部之父因被年所杀。
于是便决定找黑魔报仇。
吐蕃六部说，
我们将找魔报仇。
我们将要求年为杀人而付赔偿。
到了此时此刻，
恰族的儿子吉楚甲瓦，
便在人类与年神之间调停。
他说，你们这些年神，
要为杀害六子之父付出赔偿。
于是，为了赔偿他们，
年神把东拉玛冲木交给了东族。
这是一只长有铜冠的龙，
它居住在不可见的苍穹之顶，
它发誓成为繁荣的东族人之战神。
年神把东拉玛冲木交给了东族。
这是一只大鹏鸟，长有弯喙和铁爪。
它在天空和雪峰之间飞翔。
它发誓成为尊贵的扎族之战神。
年神把噶玛列波送给了噶族。
它是一只长有红斑的金虎，

游荡于噶族人和三界之间，
它是噶族人的战神”。
有关贝族人和达族人的情况：
“年神分别送了一只棕色绵羊和一只白狗。
但六部却由于赔偿太少而不满意。
他们思忖：‘我们从年神处获得了赔偿，
但我们如何向魔报仇？’
六部前四部各自购买了一匹马。
东族人从汉地购得了赛瓦扬多，
其目的在于向魔报仇，
但当他看到魔旗幡顶便返了回来，
众人皆知他未作任何事便返了回来。
扎族人购买了戈族的桑杰亚巴马，
其目的在于向魔报仇，
但当他听到魔狗狂吠便返了回来，
众人皆知他未作任何事便返了回来。
噶族人购买了南昭的马雅雅保马，
其目的是为了向魔报仇，
但当他看到魔怪高高的烟雾便返了回来，
众人皆知他未作任何事情便返了回来。
茹购买了霍尔人的梯杰亚巴马，
他手执大金杖，
他三次用手杖敲地，手杖明显属于长蛇头之年神。
当他到达东部贡南山口时，
魔军已完全集聚。
祖人得到了天神的支持，

协拉协准城堡被攻克。
魔中的杜钦黑头人遭杀，
魔主恰巴拉仁被俘。
魔之后裔被撞山崖而死。
那些获得了魔酒的人，
就如同获得了返老还童的仙露，
魔的麦酒是让军士痛饮的。
魔的黑旗是让武士使用的，
从此之后便诞生了‘军旗’一词。
魔犬白虎头被作为‘羞礼’而奉献于东族人，
从此之后便诞生了‘羞礼’一词。
黑魔的马鞍
……作为扎族军人的食物，
从此之后便诞生了“英雄的食物”一词。
白虎右肋的皮，
被用来装饰祖族之王拉旺托噶尔的虎皮刀鞘，
由此而产生了‘虎皮鞘’一词。
白虎左肋的皮，
被用作祖族的桑亚玛夫人的皮帽，
从此之后便诞生‘虎皮帽’一词。
这就是向魔报仇的方式”。

对文献第三和第四部分的概述

文献简单地论述了吐蕃、印度、汉地、霍尔、粟特人和南昭人的文明和地理问题。

对文献第五部分的概述

文中接着列举了我们于上文已遇到过的六种神灵。年族人于此被戈族人取代。文献中指出，最为古老的恰族人，人数最多的是木族人，但对于名表中的其他成员则只字未提。在有关吐蕃原始部族的世系问题上，共有由四长兄(东、扎、祖和郭)、两幼弟(贝和达)和舅父郭拉德岱噶波创建的七个世系。

出自三位母亲的“六部”之间分配了这一地区。但两幼弟没有获得他们那一份，于是便出发前往东部边境地区并在那里定居。

接着，作者提到了许多文献，如《六使者定居方式》、《矮人六部的起源》、《矮人六部的细帐》和《吐蕃部族论》。这后三个标题几乎相同，很可能是指同一内容，也就是对六部族的论述。此外，其中还提供了两个标题《四亲兄弟大论》和《郭氏舅父论》。

对全文第六部分的概述

继此之后，作者对四部族(东、扎、祖、噶)的各个世系以及他们的地望和后裔的繁衍方式都作了比较详细的论述。继这些论述之后便是另一段有关吐蕃历史的论述。该文献以下面一段跋尾结束：“墀松德赞赞普写了这篇叫作《吐蕃矮人起源》的论著，用于阐述十二大相的功德以及其它大陆的故事以使未来的众生能了解这一历史”。

附　　录

《朗氏家族史·灵犀宝卷》中一段文字的摘译：

在五行的精华中，产生了一枚大卵。这枚卵的蛋壳形成了一块白色的山崖。在该卵的蛋黄中，有一个带旋涡的白色湖泊。六类生灵从其薄膜中向外扩散。

从这枚卵中又形成了另外十八枚卵。这十八枚卵之一是一枚白蛋，自上天而降。一名叫伦伦的发愿人出现了。他仅仅有可供思维的理智。一旦当他希望获得眼睛以观察时，他就有了眼睛。他又以这种方式有了鼻子以闻气味，有了耳朵以听声音，有了牙齿以防五毒，有了舌头以品味，有了手以作田，有了脚以便魔法般地走路。他所希望的这一切都实现了。他于是便给自己起了一个名字叫伦伦兰兰（时刻想到自己发愿的人）。由于他始终发愿，所以他又自称“益门国王”（最早发愿的国王）；他也自称松波贡墀（觉醒的人和十万民之首领），由于他是十万生灵之祖和自古以来就一直清醒的人。

他娶了一名叫作楚察甲摩的女子为妻。他们的儿子叫作天神之子吉祖杰白，又叫墀多赞和楚拉旺丹。此子又娶仲族一女子努摩为妻，他们生一子润拉杰。此人的后裔是三兄弟。虽然三兄弟均为人类，但父亲仍为他们取一些天神的名字。他们的世系就如同一串真珠，他们都是天神的后裔。

三兄弟中的最年幼者是恰杰塔夏，他是天神世系中的最后一位，也是人类世系中的第一位。他娶了昌族一女子恰居玛为妻。他们的后裔为：

1，俄带贡甲。

2，阔干雅拉达珠。

3，墀带松波。

4，恰朗仁噶波。

雅拉达珠娶了一位天神女子并与她生了九名后裔，都是天神的外甥。他接着又娶了年神的一女子为妻并与她共生九名后裔，均为年神的外甥。他最后娶了木神的一女子塘并与之生了九名后裔，都是木神的外甥。这样一来，他就共三十五名后裔（但我们实际计算起来仅有二十七位：9＋9＋9＝27）。

这些后裔中的最年幼者是内洛拉扎。他娶了一名天神女子噶摩为妻，并与之生一子叫噶甲保。此人要伦噶里摩为妻并与她生下了王子廷格和廷米。廷格王子娶神女噶摩为妻并生一子叫蕃（戎拉让）。后来，他又娶木神一女子廷里玛为妻并与她生一子汉地（墀拉章）。此人共有三个后裔和八个世系。后来，他又娶一女子廷莫并与之生一子霍尔（廷浦），该子又产生了霍尔人的三个世系。

吐蕃戎拉章有三子，蕃王墀吉塘保、墀吉塘年和墀吉错珠。墀吉塘年有一子阿米木吉墀托钦保。此人娶一年神女子夏米玛为妻并生三子：第一位是保曲东，第二位是赛琼扎，第三位是阿察珠。最后，墀托钦保娶了木神一女子并生一子噶，为木神的外甥。最后，墀托钦保娶了仁族一女子顿马摩为妻，他们生三子贝和拉。

（原载1986年《亚细亚学报》）

西藏“甘珠尔”（佛语部）历史释

〔西德〕艾依玛著　　熊文彬译

藏语“甘珠尔(བཀའ་འགྱུར་)”一词普遍音译为“kanjur”为“言语翻译”之意，即指权威性言语的翻译，特别是指佛陀即theBuddhavacan所说之言语的翻译，“甘珠尔”可能就是那些传统上归结于佛陀所说的所有经句和收集经句的统称。是故，甘珠尔包括佛说经和密教收集经等等。我们比如能说出早期由八思巴（1235——1280）编写而成的甘珠尔，但现在在西方世界则难以有缘惠见它的誊抄本。“甘珠尔”一词正规地说多用于专门的内涵。十四世纪一、二十年代期间，在噶当派（བཀའ་གདམས་）纳塘寺（སྣར་ཐང་）寺中编纂了一些原稿经典，甘珠尔就是源于这些编纂原稿中收集到的神圣佛经经典的名称。众多藏文史籍认为纳塘本是后世甘珠尔各种木刻版和众多原稿版的渊源所在。这种观点在对甘珠尔进行校勘时得到了证明。根据现有信息只能对甘珠尔的历史作一概要性的描述，所以应该指出已知木刻版和原稿版之间的相互联系性和各自原文的优点。

我们能看见的有关第一版甘珠尔和丹珠尔（含有根据甘珠尔而成的论著和其它经典）是如何编写而成的记载颇为翔

实。在Buyan tu—qun（公元1311——1320年）作了几年教士的琛氏·降伯央（མཆིམས་འཇམ[པའི་དཔལ]དབྱངས）为了集捐资金，旅行至蒙古与内地毗邻的一些地区。由于他们计划从各个不同的寺院收集所有的神圣经文，然后抄录，所以需要有一笔数量相当可观的资金。纳塘寺负责监督这项任务的人员姓氏如下：韦巴·罗色降曲益希（དབུས་པ་བློ་གསལ་བྱང་ཆུབ་ཡེ་ཤེས）泽师索朗悦色（ཀོ་ཙ་བ་བསོད་ནམས་འོད་ཟེར），强若·降曲帮木（བྱང་རོ་བྱང་ཆུབ་འབུམ）和穷木丹·热白热智（བཅོམ་ལྡན་རིག་པའི་རལ་གྲི）。他们在此次活动中起到了重要作用。但是，现在我们一般能见到的有关传略既没有给我们提供他们生活的确切年代，也没有说明他们在编纂甘珠尔和丹珠尔工作中所担任的特殊职责，甚至没有标明第一次全部原稿编写完成的时间。我们所采用的时间（十四世纪十年代）是根据那些参加经典编纂者的时间确定的。

在有关第一次纳塘甘珠尔和丹珠尔编纂的记载中没有提到宗教教法会议，在许多宗教中，这种宗教教法会议通常是先于经典的形成或先于他自己作为圣书的承诺的。纳塘甘珠尔和丹珠尔是如何成为西藏佛经经典的呢？仿佛主要是通过经典的分散、传播，即纳塘寺的僧人把他们编写好的大量原稿誊抄本传送到当时最有影响的大寺院中。这种工作可能是在极其短促的时间内完成的。现在我们知道琛氏·降伯央为何如此迫切地集捐资金的原因所在了。一位有学问的僧人大约需要五个月的时间才能誊抄一卷甘珠尔经典，校阅原稿又须花费一个月的时间。在此需要注意的是，全套早期的甘珠尔译本有111卷，所以在纳塘寺聚集了一大批训练有素的僧人。要为这些所有的抄经人员提供住宿，膳食条件和助手，更不

用说提供纸张和笔墨。他们不仅承担抄写甘珠尔的任务，而且还忙于编写200多卷的丹珠尔样本。

最初，甘珠尔和丹珠尔仿佛是一部首尾连贯、衔接一体的经典的两个部分。然而此后这两部经集的名声则有所殊异。在这个问题上，只有甘珠尔的历史是不可忽视的。可能是甘珠尔和丹珠尔部头多少的因素而导致他们分化为不同的传统。但是，这里可能还有一些其它另外的因素，因为我们所能见到的所有甘珠尔的版本都可以溯本追源，至少在一定程度上可以追溯到布顿仁钦珠（བུ་སྟོན་རིན་ཆེན་གྲུབ་公元1290——1364年）所编写的译本。在甘珠尔编纂完成后的三十和四十年间，对其进行了通遍的校勘。这项工作始于公元1350年前，当时布顿仁钦珠正在访问蔡贡塘（ཚལ་གུང་ཐང་），并馈送其一套甘珠尔誊抄本。在蔡巴·贡噶多吉（ཚལ་པ་ཀུན་དགའ་རྡོ་རྗེ་），别名司徒格微罗追（སི་ཏུ་དགེ་བའི་བློ་གྲོས་ 公元1309——1364年）的监督下，对这套校订好的西藏佛语译本进行了编纂。一些人把蔡巴版甘珠尔看成是一套全新编纂的版本，其实不然。校勘表明贡噶多吉曾用纳塘原稿甘珠尔作为校勘样本。格微罗追校订甘珠尔的具体原则在历史上没有记载，这就是说，现在对它的有关内容还不甚知晓。但引人注目的是里面的经文，特别是毗奈耶和佛说经部都是按照新的秩序编排的。迄今所知，蔡巴对个别经文，并非经部的编排已经成为甘珠尔木刻印刷版编纂者采用的样本。后来主要是对密教部的一些经文的编排秩序作了调整。我们可以以公元1730——1732年编写完毕的经文按照蔡巴模式编排的纳塘木刻印刷版作为一个范例，但是它的措辞主要是模仿皮藏于谢噶尔宗（ཤེལ་དཀར་རྫོང་）的甘珠尔版本，这个版本相继又可以追溯

到早期纳塘甘珠尔原稿。

蔡巴版甘珠尔的影响范围是极其广阔而又深远的，尽管如此，一些地方仍然誊抄第一次编纂的纳塘原稿。江孜（རྒྱང་ཙེ）在四百多年的时间里誊抄了大量的原稿抄本。这儿有一种名为“塘旁玛（ཐེམ་སྤངས་མ）”，即“可信的编排之一”的原稿，以它作为样本。它的名字告诉我们它保存了某些古老的传统。最近对毗奈耶部中的八卷经文的编排作了一次详细地校订，结果表明塘旁玛版同印度说一切有部的传统接近。迄今这两种源于江孜的甘珠尔原稿已经馆藏于图书馆中了。在东京“东洋文库图书馆”中能见到一套它最近的复印本。在乌兰巴托庋藏了一套只因其目录便蜚声于学术界的较早的版本。伦敦英国图书馆馆藏了一套同谢噶尔宗编纂本非常类似的原稿，这可能是目前所知最古老的版本。最近重新开印并庋藏于“多宫（STog palance）”的甘珠尔原稿同时也间接地证明了塘旁玛的传说。它是来源于不丹至拉达克的一种原稿——据目前所知，不丹甘珠尔不源于江孜。

藏族第一版甘珠尔木刻印刷版是在内地编写而成的。它是永乐皇帝于公元1410年下诏刊行而成。并把北京看成是它的发祥地。公元1421年前，明朝的都城是南京，由于既没有最早印刷的甘珠尔，也没有南京版，更不用说其它的有关资料，所以我们不能说历史上记载的南京版甘珠尔只同北京版才有联系。第一版北京版甘珠尔是用朱砂墨汁印刷的，藏语称这种颜料为“蔡（མཚལ）”——发音几乎与蔡巴（ཚལ་པ）姓氏中的第一个音节相同。公元1410年北京版甘珠尔刊行时即以蔡巴甘珠尔作为样本。另外一版是用黑色墨汁于公元1606年刊行的。由于十五世纪初雕刻的木板经过250多年使用的

风霜后，木质逐渐腐坏，于是在公元1684／92年又雕刻了一套新的木刻版。为此，旧木刻版只单印一面，印本必须重新上墨并作为母本使用，这些母本版面须面部朝下同刊刻的木板粘合在一起，同时须用水浸润一段时间，如是墨汁上的颜料就浸透于木板的细孔中。所以除了由于重新上墨引起的另外一些错误和尚存的误译外，新套木刻版中的某些经文里刊有最早木刻版所不具备的图像。我们可以谈到这两套木刻版即样版和誊版的“技术同一性”。后来于公元1700年，1717／20年和1737年，以及公元1765年刊行的甘珠尔都以第二套木刻版作为样本，在时间流逝的过程中对不同之处作了一些校正。总之，北京刊行的甘珠尔经文是直接依据蔡巴·贡噶多吉编定的译本颁行的。为了改良经文，特别是对公元1717/20年刊行的版本的经文进行了大规模的校勘活动。在公元1717/20年左右，第一版蒙文甘珠尔刊印问世。理塘甘珠尔很有可能被用于作为这些校勘的样本。

理塘甘珠尔的样本是源蔡巴版传统而来的原稿，但是一些学者，特别是一些噶玛教派的高僧大德和著名学者，如译师佳·熏奴贝（འགོས་ལོ་ཙཱ་བ་གཞོན་ནུ་དཔལ་公元1392——1481年）对它进行了一些校订。所以于公元1608至1623年在降萨塘（འཇང་ས་ཐམ）刊刻了理塘木刻印刷版，后来并将其庋藏于理塘寺，它是蔡巴版甘珠尔的修定版本。最近在奥日萨（oai-ssa）发现了一套降萨塘甘珠尔的誊抄本，在对其中一些经文进行校订时进一步证实了这一评论。公元1721——1731年于可恩（cone）刊印的版本是真正的理塘版甘珠尔，尽管在经部的编排秩序上存在着一些差异。公元1733年在德格（སྡེ་དགེ་）刊刻的甘珠尔木刻印刷版也使用了降萨塘作为样本，但它

也吸收了一些其它版本的传统，特别是吸收了源于塘旁玛原稿的传统。这样，德格刊印版接合了一些迄今所知的藏族甘珠尔传统的两个主要传统。公元1934年拉萨甘珠尔木刻印刷版刊行问世，在编写经文过程中使用了德格和纳塘印刷版。最近刊行的三种木刻印刷版也都是以德格版甘珠尔作为样本的，他们是热甲版（ར་རྒྱ་，十九世纪），乌吉版（urga，公元1908/10年）和瓦拉（Wara，二十世纪）。

甘珠尔不同版本经文卷数之差大约是760至1110卷，但后者这一数目，特别是北京版和德格版包括大量的重复经文。这些后来收集到甘珠尔中的大量从梵文和其它语言翻译而来的经文并非在极为短暂的时间内就能付诸于现实，其中第一部分经文大约是在公元七世纪中叶当藏文推广之时翻译的。九世纪初，对以前所译的所有经文从头至尾进行了全面校订，并且在当时从其它语言中翻译了相当数量的经文。然而，在甘珠尔中发现的一些经文的译成年代却比较晚。他们都是在后来的五个世纪中翻译或校订的。显然，这些后来翻译或校订的经文经过短时间的流传后才被纳入了甘珠尔中，以致于当他们被誊抄纳入第一版纳塘寺原稿中时，他们的措辞几乎没有改变。但在公元九世纪后甘珠尔中的大量经文还没有校订。

九世纪至十四世纪这五百年期间是甘珠尔形成时期，出现了一些错误、正字拼写不规则和遗漏等现象，特别是在公元842年朗达玛赞普（གླང་དར་མ་）遇弑后，内战使所有的宗教和学术活动几乎根本不能在卫藏中心地区进行。

在迄今所知最古老的甘珠尔誊抄本中最有代表性的即是伦敦英国图书馆馆藏的原稿。它是在公元九世纪翻译过来

的，它提供了数量相当惊人的各种稀奇古怪的读物，也特别遗漏了大量的经文。所以我们不难想象相继作为自己经文样本的最早的纳塘原稿至少也包括一些这样的错误。根据校勘学的观点来看，第一部手写纳塘甘珠尔不能看作是甘珠尔的原始模型。严格地说来，在忠实于译文的第一次清晰的抄本中才能看出这种原始模型，而这种抄本随着时间的流逝必须再三地誊抄，直到其中的经文收入到甘珠尔中为止。在这种流传过程中，措辞会发生一些变化，主要包括正字法选择、重叠和简单的省略。后世原稿本和木刻印刷的编纂者们修正了他们认为是错误的地方。所以在两种意义上对经文进行了修正：在传抄过程中引起的错误和业已陈旧过时的措辞都很容易被修正过来。这样，几乎所有的古老词汇和以前的拼写法都被较为新近的、较为现代的词汇和拼写法取而代之。但对许多地方的修正仍采用了原始译文之意。修正结果最佳的典型是德格版甘珠尔，它没有留下任何古语，但却几乎全部保留了译者和早期校订者所赋予经文的涵义。随着岁月的流逝，博学的藏族僧人把这神圣的经文改编成较为现代的语言，但是他们却忠实地保存了经文的涵义。

丽江版的藏文《甘珠尔》

〔法〕今枝由郎著　耿升译

在藏文《甘珠尔》的刊本中，有一种是丽江（云南）版[1]，但往往又以"理塘（四川省内）版"而为人所知。我们于下文将来解释这一双重名称。该版本无疑是我们目前知之甚少的一个版本。这一点可以通过它甚至在西藏本地也只收藏有很少几册和至今没有任何西藏学家们得到过任何一册的事实来解释。因此西藏学家们针对这一版本所写的很少几段文字都是以第二手资料为基础的，特别是德格、那塘和库伦版的《甘珠尔》目录。这几段文字告诉了我们以下基本事实：以蔡巴的《甘珠尔》为基础的丽江版《甘珠尔》是在国王噶玛·米庞索南饶塘的赞助和六世扎玛噶旺曲吉旺楚的主持下完成的（罗开什·阐德拉书第183—184和196页；贝达拉耶夫书，第340、342—343页；羽田野书，第2卷，第27页注⑦）。

然而，在1978年仲夏，当我们在新德里停留时，由于我们的同事和朋友施密特的慷慨帮助，我们才得以研究一部用草体字写成的四十页手稿。这部手稿的原有标题已被磨损得不清楚了，由出自与抄本剩余部分不同的手笔写成的说明载第1页正面，可以作如下释读："陈那的珍言集《甘珠尔》目

录，编于丽江土司，藏于理塘大寺院”。我们很快就浏览了这部手稿，并发现它并不是象封面上的说明所认为的那样是真正的目录。事实上，我们于第43页中读到：“有关本版本中收入的经文数目和卷数等之细节都在《目录》中列举出来了，我们于此就不再更多地论述了”。然而，这部手稿显得非常珍贵，因为它向我们提供了有关直到那时尚不为其它史料所知的丽江版的许多宝贵资料。因此，我们拍摄了这卷手稿，一旦当我们于1978年秋返回巴黎时，便开始非常仔细地研究它，以期发现更为详细的其它史料。

当我们于1979年夏再次前往新德里时，施密特先生使我们喜出望外地出示了由一名藏族人带到他家中的一册《甘珠尔》目录[2]。这卷刊印的红丹字本共包括四节，其中两节用藏文所写，另外两节则用汉文书写。

1，藏文索引。共22页（每页8行字）。页边标题：左部是《目录》并用藏文编页码，右部为《大藏经目录》并以汉文编页码。对于作者和时间则没有提供任何具体资料。

2，藏文题跋。共36页（每页8行字）。其页边标题：左部是《题跋》并以藏文编页码，右部是《大藏经序》并以汉文编页码。作者为六世扎玛·噶旺曲吉旺楚（1584—1630年）[3]。时间为1614年。

3，《三藏圣教菩提愿颂》。共3页（每页24行）。页边标题：正面为《三藏愿颂》，拥有用汉藏文字编的双重页码；背面是藏文标题，无页码。作者为丽江土司木增（诞生于1587年，1597年即位，死于1646年）[4]，其藏文名字叫作噶玛米庞则旺索南饶塘。其中未提及时间。

4，《三藏圣教序》。共6页（每页24行文字）。页边标

题：正面为《三藏圣教序》，及用汉藏两种文字写成的双重编页，背面为藏文《题跋》并未编页。作者为木增。其时代为天启三年（1623年）四月八日这一佛觉纪念日。

我们在经过仔细研究之后得以确定，我们于1978年读到的40页手稿仅仅为刊本藏文题跋的抄件。除了研究丽江版《甘珠尔》主要史料的这卷目录之外，我们还掌握另一部至今尚未在研究本内容时使用过的著作。这就是《噶玛甘仓》，由司徒班钦曲吉琼那（1699/1700—1774年）开始，并由其弟子贝洛则旺昆杰补充。所以，我们在汇集了研究丽江版《甘珠尔》的主要资料之后，便提议于此编制年谱并将这一版本纳入西藏《甘珠尔》的全部历史范畴中来研究。

丽江的土司家族在历史上很早就与噶玛巴维持着非常密切的关系。早在十五世纪时，格雅朵旦曲贝益西的一名弟子支梅巴〔曲贝益西又是二世扎玛巴噶居旺布（1350—1405年）的弟子〕便成为萨塘国王的"帝师"（《贤者喜宴》第510页；《噶玛甘仓》第1卷，第436页）。至于七世扎那曲扎嘉错（1454—1506年），他于1473年夏从丽江土司处获得了一份大礼物（《贤者喜宴》第560页；《噶玛甘仓》第1卷，第551页）。数年之后，在1485和1487年间，土司向扎那七世发去了一封邀请书，但扎那似乎未对此作出响应（《贤者喜宴》第578页；《噶玛甘仓》第1卷，第576页）。当再次发出邀请时，八世扎那米居多吉（1507—1554年）应邀到达丽江，被称为热振巴丹洛，与其他札巴共同任土司的大师或喇嘛（《贤者喜宴》第677页；《噶玛甘仓》第74—76页）〔5〕。贝卧楚拉同样也告诉我们说，强秋西年和俄阔琼饶南嘉二人都是噶玛陈拉居拉南嘉（1456—1539年）

的弟子，出任丽江土司的大师（《贤者喜宴》第621页）。在1560—1566年间，四世甲蔡扎巴顿珠（1550—1617年）收到了萨塘土司的一封信（《噶玛甘仓》第2卷，第142页），五世司徒曲吉坚参（1586—1657年）也受该土司邀请前往丽江，其时为1589—1603年之间。1603年是九世扎那旺居多吉（1566—1603年）去世的时间（同上引书，第2卷，第254页）。1604年，监制丽江版《甘珠尔》的六世扎玛（1584—1630年）首次获得了土司的一件礼物（同上引书，第2卷，第262页）。据该书的汉文序记载（第4页），这是佛陀进入菩提的一天，即万历四年（1608年）四月八日，木增土司开始将《甘珠尔》付梓：准备底本手稿、刻版、召聚工匠和集中材料（在汉文中分别称为“缮录”、“翻刻”、“鸠工”和“集材”）。次年，土司要求六世扎玛把作为底本的已校勘的蔡巴《甘珠尔》借给他以作为刊本的底本，此人同意了他的要求（同上引书，第266页）。

在继续研究该版本的年代之前，我们必须就蔡巴《甘珠尔》的问题略作考释，它在西藏《甘珠尔》的历史上占据重要地位，而且其历史也很少为人所知[6]。

我们今天所看到的两套西藏大藏经集《甘珠尔》和《丹珠尔》历史的起源要追溯到十四世纪上半叶在那塘寺中完成的手抄本，这主要是由于该寺的学者，特别是冲丹日若及其弟子琼巴洛萨的努力。蔡巴贡噶多吉（又叫格瓦洛卓）令人在蔡贡塘编制了另一种《甘珠尔》的抄本。当时的大学者布顿仁钦珠（1290—1364年）受邀以审阅这一《甘珠尔》抄本，他与格瓦洛卓共同对抄本作了校勘（《那塘甘珠尔目录》第26页，山口瑞凤书，第1卷，第12页；五世达赖喇嘛的

《西藏王臣史》，第63页；《西藏画卷》，第630页）。但布顿未修改三卷"旧译续部"，因为他怀疑其真实性（《那塘甘珠尔目录》，第116页；山口瑞凤书，第2卷，第179—182页）。

这套手抄本《甘珠尔》后来被转移到了琼瓦达则，由于缺乏资料，我们暂时不能确定其时间。在两个多世纪期间，许多学者都为这套《甘珠尔》作了修改和增补。如管译师熏奴贝，又叫益藏哲巴（1392—1482年），二世扎玛曲吉扎巴（1453—1524年），七世扎那曲扎嘉错（1454—1506年），八世扎那米居多吉（1507—1544年），以及宗楚萨迦坚参等人。这部《甘珠尔》因此而变得很著名了，后来还成了整个西藏的权威著作（那塘甘珠尔目录，第109页）。因此，丽江土司希望得到这套《甘珠尔》的抄本以作为其新刊本的底本。

藏文题跋证明了这一事实：许多学者，诸如一切智者琼噶曲吉扎巴（即六世扎玛尔，1453—1549年）、管译师熏奴贝和其他人都修订了蔡巴《甘珠尔》，从中加入了一些注释并作了研究。现在，蔡巴《甘珠尔》成了西藏独一无二的一宝，秦噶木（琼瓦达则）摄政的崇拜对象。该地区的保护主——萨塘的宗教大法王"迎请"这套《甘珠尔》，他为"众生的利益"而积极地去这样作。

后来，六世扎玛在短时期内整理待刊印的《甘珠尔》文献（《噶玛甘仓》，第2卷，第274页）。其藏文题跋具体解释说，六世扎玛为了这样作而主要是依靠了巴俄祖拉陈瓦（1504—1566年）的统计表（《贤者喜宴》，第30页）。

一旦当准备工作完成之后，六世扎玛以及五世司徒曲吉

坚参（1586 — 1657年）便应邀审阅《甘珠尔》，1614年的藏文《甘珠尔》题跋就是利用这一机会写成的(《噶玛甘仓》，第2卷，第254页；藏文题跋，第31页）。

但仅仅是在天启六年（1621年）九月间，刊印工作才完成，其汉文序的时间为同一年号的三年（1623年）四月八日，这一天是佛陀入菩提的纪念日（同上引书，第4页）。此后不久，六世扎玛获得了丽江版本《甘珠尔》的第一版（同上引书，第2卷，第286页）[7]。

西藏在这些年间正经受着其历史上最动乱的时代之一[8]。格鲁巴派的教主五世达赖喇嘛（1617 — 1682年）在固始汗（1582 — 1655年）的蒙古军队的帮助下获得了对整个西藏的政治和宗教权威。这样一来，直到那时为止尚倾向于噶玛巴的丽江土司于1640年被蒙古军队击败（《青海史》，第38页；《霍尔教法史》，第535页）。稍后不久，固始汗的孙子之一达雅博硕克图或噶尔丹额尔德尼博硕克图率其军队进入丽江并夺取了待刊的《甘珠尔》印版，它们已由六世扎玛审阅并存放在理塘（《崴芒》，第538页）。这一事件发生于1698年之前，因为《黄琉璃》[9]于这一年由第斯桑结嘉错（1653—1705年）写成，它作为强巴林的一种宝藏而提到了由由萨塘土司完成的《丹珠尔》，其经文是根据蔡巴《甘珠尔》的目录而编制的。

从此之后，这部《甘珠尔》便以理塘《甘珠尔》之名而著称，正如我们于本文一开头就已指出的那样。我们对于这些待刊的《甘珠尔》版被带到理塘之后的下落情况没有任何资料。我们在有关它们的问题上所掌握的最新资料出自雅克·巴科，他于1909年9月经过理塘时尚见过它们[10]。

在确定了丽江版《甘珠尔》和这些待刊版被迁至理塘的年代之后，我们现在就可以简单地分析一下其内容了[11]。当然，这里不是指详细研究这套包括一千多篇文献的经文集。但我们将要看一下这一版本的基本内容，并从中得出它与我们所知道的其它刊本相比较之特点。

从索引来看，这套《甘珠尔》除了我们于本文开头处就已经分析了其内容的目录之外，共包括108卷[12]。

首先，正如我们在翻阅那塘版《甘珠尔》目录时所获知的那样（第82页；山口瑞凤书，第2卷，第1页），《甘珠尔》的不同部分和章节根据版本而以两种不同的方式安排。

1，根据经文所属的乘之水平的递减顺序，续部（密教经典）属于第一类；其次是经部，于其内部，大乘又居小乘之前；至于律部，它位于《甘珠尔》之末。唯有北京版以及几乎为北京版之原文重刊的卓尼版[13]才沿用这一顺序。

2，在三个“法轮”的递增顺序中，各种经文都被认为是佛陀布讲的。在此情况下，我们就先从律部开始，由续部结束。丽江版本以及德格、库伦、那塘[14]和拉萨[15]版本都采纳了这种顺序。

然而，还应该指出，就在经部之中，《般若婆罗密多经》、《大方广经》和《大宝积经》的顺序则根据版本不同而有所变化。此外，在续部中，四类怛特罗始终都是以递减顺序编排的：胜怛特罗、瑜珈一怛特罗、行怛特罗和作怛特罗[16]。

如果我们考虑其两个主要部分——组成《甘珠尔》的经部和续部，那末我们就会发现不同版本之间在经部内容上存在有重要的歧异处。而某些小分歧点也是确实存在的。其中

之一涉及到了十三种“新译”的位置问题[17]。唯有这些译文才是由布顿仁钦珠的师傅塔巴林巴尼马坚参根据巴利文而翻译的。在丽江版本中，这些经文都被置于般若部之末了。沿用了这种分类法的德格版本解释了在下列术语中存在的十三篇经文：“虽然新译经文不属于般若部，这些晚期的译文汇集于该卷之末，以便将之与其它译文区别开来”（目录第119页；酒井文第72页）。北京版本以及卓尼版本同样也沿用了这种编排。至于那塘和拉萨的版本，这十三种经文都被置于众经一类，我们认为这是比较符合逻辑的。

但我们在续部遇到了《甘珠尔》不同版本中更多的歧异处。丽江版本最为引人注目的特点是在《甘珠尔》中存在有《净光明经》，它是《时轮乘》的疏注文。该版本使用底本。该经文同样也包括在德格版（第845号）以及库伦版本（它是前者的再版本，仅有某些增补内容）的《甘珠尔》。据德格版目录的作者司徒认为，虽然该疏注文属于《丹珠尔》，但由于它非常重要，所以它相当于佛陀自己的说教（第157页；酒井文第81—82页）。这就是它被纳入《甘珠尔》中的原因。该疏注文并未被收到其它版本中。

我们现在要触及另一个重要观点。与其它各卷相反，第8a节的《陀罗尼》第17卷并未被索引讲清楚，其中仅仅指出：“四类怛特罗所有陀罗尼的经文集。”然而，由于这一资料，我们立即就会想到如同本集一样载北京版的续部第18卷中的一篇经文，后来又被移至同一部分开头处[18]的Oṁ卷中。在北京版的《甘珠尔》中，该经文是现今编作第1号者。它实际上是指布顿仁钦珠的一部著作，同样也载其全集中（《东北大学西藏佛经目录》，第5170号）。据东北大学

目录的解说性题记（第32页）来看，这是“共有四十一代人的349种有关经和怛特罗类的神咒和陀罗尼”，于第32—65页中提供了其详细目录。虽然我们未掌握可靠资料，但丽江版的《甘珠尔》第22卷中所包括的经文肯定与由布顿仁钦珠编纂的这部陀罗尼集相同。该集被排除在德格版以及库伦、那塘和拉萨版的《甘珠尔》之外了。我们仅能在北京和卓尼的版本中发现之。

至于丽江版的第6节以《续集》中经文的编排，它几乎与北京版《甘珠尔》之编排相同，因而也与卓尼版相同。如果说由丽江版的《甘珠尔》索引所列举的经文数目比北京版少近五十种，那末这里很可能是（正如经常出现的那种情况）由于索引中没有提到《甘珠尔》中包括的所有经文。与《甘珠尔》的这两种版本所共有的编排相比，德格版《甘珠尔》在以下两点上则代表着一种不同的编排，在最胜续部的行续类中，属于怛特罗（东北大学目录，第368—416号）都被排在了属于《佛说大悲空智金刚大教五仪轨经》类（同上引书，第417—423号）之前，而在北京和丽江版中的顺序恰恰相反（北京版的为第10—15号，丽江版为354—359号；北京版的《大教五仪轨经》为16—62号，丽江版为第360—403号）。

第二点歧异处涉及到了作怛特罗（怛特罗共被分成的四大类中的最后一类）的编排问题。

在这一类中，德格本《甘珠尔》（《东北大学目录》，第502—808号）表现了一种与其它所有版本都完全不同的编排。

这两点歧异处肯定反映了在有关怛特罗问题上的一种理

论观点的差异。无论这一问题意义多么重大，但它却超越了本论文的范畴，我们于此仅限于提及它[19]。

据我们所看到的情况而言，我们可以象司徒本人于其目录中所指出的那样（第109和111页）而认为丽江版的《甘珠尔》曾作为德格版的底本使用过。然而，司徒对其版本作了某些修改，其最重要的内容如下：

1，在经部中，《般若经》部分出现于这一部分之末而不是介于般若经部和《大方广经》部之间。

2，在续集部，行怛特罗类的《大教五仪轨经》与《苫跋罗》两种的顺序颠倒了，行怛特罗类中的所有怛特罗也以不同的方式作了编排。

3，其真实性受到质疑的旧译续部的三卷都被删去了。然而，它们稍后被姜旺钦则旺保（1820—1892年）收入到德格版的《丹珠尔》中了[20]。

4，包括由布顿仁钦珠编纂的陀罗尼集的第22卷被删去了。

如果我们现在把丽江版与北京版进行一番比较，那末我们一眼就会看出相当明显的差别。北京版《甘珠尔》中的经部和续部的编排顺序与丽江版相比是颠到了。北京版包括《净光明经》。但在两种版本中还有其它共同的因素。首先，它们都包括由布顿仁钦珠编纂的陀罗尼。怛特罗的编排在这两种版本的《甘珠尔》中几乎相同。

正如我们上文已提到的一篇文章（注 ）中所指出的那样，1410年的北京版所使用的底本抄件可能是根据1300年左右完成的那塘古抄本的一种手稿。此外，我们于本文开始处已看到，丽江版主要是以蔡巴《丹珠尔》手稿为基础的，

该手稿是由贡噶洛卓令人以那塘本为底本而制作的，后来又经其他学者作过修改。因此，如果研究一下北京和丽江的两种版本之异同系直接出自在它们各自的母本中就已存在，还是出自其间的其它因素，那将是很有意义的。令人遗憾的是我们现今所掌握的文献无法使人了解那塘和蔡巴《甘珠尔》[21]手稿的构成，这两种版本都是十四世纪的作品。我们希望能够搜集这一对于藏文《甘珠尔》的形成史至关重要的问题的足够文献。对于抄本和刊本藏文《甘珠尔》的研究非常复杂。其复杂性本身就足以使人从不同角度来接触这一问题。我们打算在未来的一篇著作中对于现今所知的全部刊本《甘珠尔》进行一番研究，如北京、卓尼、丽江、德格、库伦、那塘和拉萨版，其中最古老者可以追溯到公元1410年。

注　释

〔1〕有关该地区的历史和世系，我们参阅了骆克的著作《中国西南的古纳西王国》，他由于缺乏藏文史料而仅仅以汉文史料为基础。

〔2〕据施密特先生认为，这种《甘珠尔》有一套完整的书现藏奥里萨的宁玛巴寺院蒙兀寺中。令人遗憾的是我们未能找到时间去参阅之。

〔3〕在我们于本文中所提及的噶玛巴人物的时代问题上，请参阅黎吉生：《噶玛巴历史札记》，载《皇家亚洲学会会刊》，1958年，第139—164页；1959年，第1—18页。同时还可参阅施密特：《司徒班钦的自传和日记》，由阐达拉·罗开什刊布在《百藏》第77卷中，新德里1968年版，见导论与有关于噶玛巴部分。

〔4〕骆克:《中国西南的右纳西王国》哈佛大学出版社1947年版,第1卷,第125—131、160—162页,插图29和44。

〔5〕有关这一问题,噶玛巴们提供了不见诸我们所掌握的任何藏文史料的一些详细情节。这些细节果真是出自噶玛巴作者们自称是从噶玛巴教派各大师处获得的口传吗?

〔6〕这一非常复杂的问题将是我们最近一篇论文的研究内容。但大家可以参阅罗列赫:《青史》,第1卷,加尔各答1949年版,第336—339页;吕埃格:《布顿评传的生平》,罗马1966年版,第21—25页;羽田野:《西藏大藏经的历史》,第1卷,第67—68页。

〔7〕汉文史料似乎证明了我们刚才根据藏文史料而看到的内容。骆克写道,木增又叫噶玛米庞则旺索南饶登(1587—1646年),为丽江的土司。他令人刊印了许多藏文佛教经文并曾迎请过噶玛巴的僧侣。此外,骆克还指出:"狮子山位于大理湖东北,处于群山之中,1615年建华严寺,拥有佛教"三藏经"。虽然他既没有清楚地说明这种三藏经是用哪种语言写成的,也未说是刊本还是手稿。但由于其中所涉及到的时间,这里很可能是指藏文刊本《丹珠尔》。

〔8〕有关这一尚不为人所熟悉的时代,请参阅《西藏画卷》第1卷,第46—66页;夏卡普帕:《西藏的政治史》,纽黑文和伦敦1967年版,第100—124页。

〔9〕发表于《西藏》第5卷,第1—2期,新德里1970年版。

〔10〕《反叛的西藏》,巴黎1912年版,第108页。巴科的描述似乎是混乱不堪的。他写道,在理塘同时刊印《甘珠尔》和《丹珠尔》。然而,除了巴科本人之外,无论是西藏人自己还是外来人都未指出过在理塘存在有《丹珠尔》的印版。此外,他估计这两套经文的印版总数为五万块,它似乎是太多了。事实上,仅《甘珠尔》(我们已与丽江版很接近的德格版为例)就

包括32,546叶，它也必须有同样数量的印版。至于《甘珠尔》，其部头要比《甘珠尔》大两倍。因此，我们觉得理塘仅存在有《甘珠尔》的版本，也可能还有某些其它著作或小部头的经文集。

此外，望月信亨在未指出其史料来源的情况下写道，理塘的《甘珠尔》印版于1908年被焚烧(《望月佛教大事典》，第4卷，1936年第1版，第3618页，陈观胜英文译注本；《西藏三藏经》，载《哈佛亚洲研究学报》第9卷，1945/1947年版，第54页)。这一事实也由巴科的见证所否认，巴科于1909年还见过这些印版。我们不禁要问，望月在提供1908年这一时间时是否搞错了，火灾是否实际上是发生于1909年之后。

〔11〕正如我们于上文注②已指出的那样，我们甚至未能参阅一册《甘珠尔》。因此，我们的分析是以目录卷为基础的，而据我们有关《甘珠尔》其它版本的经验，目录可以提供对其内容的一种很正确的看法，即使在目录中未提及某些小部经典也罢，特别是续部和陀罗尼的经文。

〔12〕此表出自我们对目录的分析，它完全相当于巴达拉耶夫所提供的统计表。唯一一点不同之处在于《八千颂般若经》(8000)和Khvi(10000)的顺序颠倒了。

〔13〕壬大介：《卓尼、北京、德格和那塘版〈甘珠尔〉目录表之比较》，载《大正大学研究纪要》第44卷，1959年，第1—69页。

〔14〕该版本仅为德格版的重版并增补了某些内容。见阐德拉·罗开什书。页特伦法尔丰先生有关[illegible]伦目录的著作很快即将在《百藏》中发表(罗开什·阐德拉版本，新德里版)。

〔15〕这两种相似的版本在《甘珠尔》的刊本传统中形成了独特的一组。请参阅高[illegible]：《东京大学所藏拉萨本藏文〈甘珠尔〉目录》，东京1965年版；《大正大学所藏那塘版藏文〈甘珠尔〉目

录》，载《大正大学研究纪要》第61卷，1975年版，第726—760页。唐金九和高崎：《论东京大学文学系所藏拉萨版〈甘珠尔〉》，载《日本西藏学会会报》第6期，1960年，第1—5页。我们将在未来的一篇文章中讨论这些版本的特点。

〔16〕有关怛特罗的分类情况，请参阅《西藏画卷》第1卷，页261—263页。魏曼：《对〈甘珠尔〉及其诠释〈丹珠尔〉分部的研究》，载《印度—亚洲研究》第1期，新德里1963年版，第118—125页；莱辛和魏曼：《凯珠杰，佛教怛特罗的奠基人》，海牙1968年版。

〔17〕这类经文已是两篇论文的内容。费尔：《小部佛典节录》，载《亚细亚学报》第6套，18卷，第1871年，第225—335页（特别是第281—285页）；寺本婉雅：《藏译阿含经》，载《俗教研究》新编第2套，1929年，第505—528页。这些经文中有一些已被费尔翻译和刊布于《〈甘珠尔〉经文选》中了，巴黎1864—1871年版，第11册；《〈甘珠尔〉选》，载《吉美博物馆年鉴》第5卷，1883年。同样还请参阅大谷书第225—229页。

〔18〕今枝由郎：《中国藏文〈甘珠尔〉和〈甘珠尔〉版本研究》，载《西藏艺术论集》，巴黎1977年版，第2—30页。

〔19〕拉达克托克王宫中的《甘珠尔》抄本现在正于印度重印。它在这一方面采用了一种非常特殊的编排。在该版本中，律仪一类居先，甚至先于时轮乘一类。这无疑是由于律仪在竹巴噶举巴中占据了重要地位，这套《甘珠尔》正是在他们的监制下完成的。

〔20〕今枝由郎：《德格版〈甘珠尔〉考》，即将刊布于《道教和佛教研究》中，1982年伯克利版。

〔21〕据隆多喇嘛那旺洛桑（1719—1805年）认为，蔡巴《甘珠尔》共包括100卷（《隆多喇嘛全集》第21卷，第2页）。参阅上引羽田明书，第65页；上引吕埃格文，第21页注②。然

而，我们觉得他所说的《甘珠尔》就是那塘刊本，该刊本的时间为1730—1732年，恰恰包括100卷（请参阅上引今枝由郎文，第31页注㉜）。从其目录来看，该版本是根据蔡巴《甘珠尔》的模式编纂的（第82页；山口瑞凤书，第1卷，第25页）。我们在隆多喇嘛的统计表中发现了独立的一节，叫作《涅槃经》共包括两卷。然而，那塘版的目录恰恰指出这一节不存在于蔡巴的《甘珠尔》中，后来被增补进那塘版本中了。因此，我们觉得隆多喇嘛对蔡巴《甘珠尔》的描述并无真正价值。

（原载《亚细亚学报》，1982年，第270卷，第1—2期）

论预言文献——“绛（布）”

〔美〕珍妮特·嘉措著　陈楠译

在西藏伏藏师的生涯中，一件举足轻重的事情是发现或设想一种名为“卡绛”（一种简册名片）或各种带有“绛”的字尾的文献。[1]据说这种文献记载了公元八世纪在西藏地区传播佛教的印度僧人莲花生大师的言论，相传他曾埋藏佛教经典以备未来发现。[2]很显然，在伏藏的发现过程中，这种简册文献是一个重要因素。这种文献通常写在一个小纸卷上，有时还预示发现者（伏藏师）、地点、时间，以及与此发掘相关的其他情况。但在内容上或许是令人迷惑不解的。[3]而且，当这种简册从睡梦中被发现时，“绛”在许多方面已经摹仿了古代文献（即伏藏）本身的特色，例如拼写规则，以及莲花生大师关于发掘者世系和他所处时代的言词。这种明显的累赘引起一个问题：即简册的准确性及其作用。这种古代的小型文献有什么意义，它是怎样预示伏藏的发现的？

这里有关“绛”本身的研究可能提供些参考。在古代文献中简册的意义何在？如果说有一点，那么最低限度可以提出极其明显的两点：即“出自北方”和“纯一性”。而简册还有另外的意义，即它有一个相当长的历史，甚至在前弘

期，但这一点在现今通行的词典中尚未被恰当地提出来。简册的这些意义与它在西藏古代文献中的作用几乎是等量齐观的。

首先应该注意到，虽然我们所见到的大多数的词汇只是含有单一音节的“绛”，但这常常是“绛布”（小简册）的缩写。我试图分辨出“绛”（byang）与“绛布”（byang-bu）之间的区别，但从上下文来看，这两个词的含义是相同的。要知道“绛布”本身的最基本的意思是“片儿”，也还有其它一些意思，则是由于演变的缘故。〔4〕这些简册虽然大部分已被证明属最早期的吐蕃文献，困难的却是尚不能把它们按确切的年代顺序排列起来。但无论如何，我们通过它们彼此间的联系，可以找出一些由演变而发展来的意思。至少，可以承认最初的“绛（布）”主要贯穿的意思是“小片”和“瓣儿”，这样我们有把握确认它的最原始的意思。

“绛布”纯粹用于这种原始意义的一个例子是一种包有防护甲套的简册（khrab-byang）。藏人达布札西纳杰对此曾详细描绘过，这些金属片是精心加工制作的，各种简册的花边的规格、材料及式样都有详细的规定（包括那种不固定的用于前线的绛布，它的设计要适合前线要塞，便于隐藏）。〔5〕达斯词典中“绛布”的两个定义之一是“一个包在外面的甲套”，这可说是转换意义的一个例证。〔6〕同样的转换意思还出现在早期的关于王室丧礼的描写中，祭祀仪式上所供物品之一是：“ljags绛”，拉露以为这个词与“lcags-byang”相同，即“铁片”之意，〔7〕但她又肯定地结论：这个词真正的演变意义是铁盔做成的小片片护壳。“绛布”有

一个"瓣儿"的特别的意义，因而在108页又转意为天神莲花花瓣，每个花瓣又赋予一个未来佛陀的名字。[8]我们还遇到"绛布"用如"thum-bu"，意为文章中的一段，这种情况出现在《莲花马头明王密经》中象征六种仪轨。[9]

"绛"和"绛布"被证明是敦煌发现的八世纪到十世纪的古代文献之一种。这是写在木牌上的公文。托马斯发表的资料中包括许多不同名称的简册，诸如（托马斯翻译）"命令卡"，"军驿卡"、"军卡"、"军函"。[10]托马斯认为这个尾词是书写公文的某种物质的东西，它就是木简，他这个结论是对的，虽然还不清楚他所作的"简"与"小简"之间的区别是否有充分的根据。无论如何，这些木条条通常被叫作"shing-byang"或"shing-gi-byang-bu"，也就是"木片"。我们知道斯坦因和其他一些学者认为这些简牍是邮寄公函和各种文件的常见工具，这一点，不仅是西藏人，就是汉地与和阗也是一样的。[11]然而，托马斯注意到这些组合词的尾词"绛（布）"的含义远不仅限于在物体的表面书写文字：当与另外一个词组合在一起时便意味着木简上面所书写的内容，这种尾词提供了木简所负的信息和使命。通常，木简也传递那些需要付诸实施的必须服从的命令。因此，我们还要译出以下这些名称，当然也是来自托马斯："课税简"（las-skos-kyi-byang-bu）；"供粮简"（brgyags-byang）；"供物简"（bsar-byang）；"护卫简"（bkyel-byang）；"记录简"（bsnyel-byang或rjed-byang）；还有"grangs-byang"，也许是"数目简"。我们甚至可以说：仅就木简的用途，在某种意义上来讲是法律及程序结构的通讯网络，因此写在简上的文书便有

一种法律权威性。我们可以得出另外一层含义：即有木简出入的地方有一种特别重要的暗示。

也是与“绛（布）”本来的“片”的意思相关联，由于附加了一种特殊的意义，由是“绛（布）”又生出“标签”的意思。在这里“片”用作“附签”或“附录”，因为一种物质的切片已作为一种标记载有某种可以辨认出来的情报。在文献作品中又有“作者的题记”（mdzad-ngyab）；以及“par-byang”“出版者的题记”。每种“绛布”都成为一种附加的说明，即一个单独的篇章，也就是说，因某种原因使这一篇章成为完整的部分。“绛”已成为一些常用名称的类词了，如“墓碑”（dur-byang）；“门牌”（sgo-byang）；“名片”（ming-byang）；还有常见的“rtags-byang”，其含意是“标记牌”。

在一份早期的卷子里，我们发现了进一步的转换义，在那里，这种标签已失去了表面的特征而代之以实际的意义，而这种情况在灵魂祈祷的咒语中尚未发现。[12]小木条形状的“绛布”镶嵌在男性死者画像的右肩，或女性死者画像的左肩，或许是作为一种特殊的标签，以区别不同的未具姓名的肖像。根据祷文这种“绛布签”是一位祖先或“灵位”。刻画在小木条上的线条的数目与死者的年龄相等，这表明，这个“绛布”是用符号表示死者的基本特征。但是也有另外一例，在那里“绛布”不依赖神人肖像而独立地代替一个人的存在。在西藏牧民举行的一种仪式上，画有死者名字的“名简”饰纹是这个死者完整的形像。在其它的丧礼中，“绛布”饰纹也有一个死者的偶像，通常只是分为不同的性别，经常由一咒师伴随，为死者生前所犯罪过祈祷。[13]在

这些葬礼中，由偶像引导开始，而后焚烧偶像，其灰烬放入小泥塑神塔，所有这些事都是为了给死者洗罪。[14]

有关“名绛”的用法出现在十四世纪苯教经典《苯教九乘：〈光荣〉选择》中。[15]这里它不代表一个死人，而是代表敌人和魔鬼邪恶魂灵的偶像。在与此有关的苯教仪式中，用武器刺烂这个“名绛”，目的是用力量战胜恶魔。内贝斯基博士认为“绛布”是替罪羊，一个木牌则成了神灵的象征。他认为“绛布”是不很典型的“数字牌”，有刻痕的木条最初是由西藏人发明的，先前用于记录契约款项及交换数目等。[16]根据我们现在掌握的一些例证可知“绛布”用于“偶像”、“肖像”的意义在早期西藏人的活动中已得到证实，看来与佛教影响毫无关系。[17]

假如“绛布”意为某物的“一点儿”或“一片”，我们期待得到有关“绛”的原始意义的证明，从而能得出结论：“绛布”便是小型号的“绛”。在近来的一些字典中注解“绛”有一个特别的意义，似乎更为明了，也更扩大了，已经转换为某种东西的整体概念。将“bzhugs-byang”译为“目次表”是很确切合适的。也有普通著作类的“las—beu-yang”，在描写礼拜或祭祀仪式顺序的章节中，“绛”似乎是文章中总的媒介，通过它一段段地叙述。这样我们知道“绛”的“木牌；的本意扩展了，是一种表面能书写文字，表达某种信息的木牌。虽然还不能作出结论性的证明，这种关于“绛”的广阔的引伸义的推想使人想到与“绛”的“北方”意思的必然联系，用于北方的意义时，“绛”是指西藏人人皆知的北方草原“绛塘”(byang-thang)。

我们还应注意到作为转达文书之工具的“绛”与“绛

布”的用途以及鉴定各种简牍也与“绛”的另一层含意即北方之意相联系。最好的说明是“byang,dren-pa”，格西曲扎解释与“dbu-mdzad”相同，意为“带头的”，“领头的”。[18]这种方法可能源于北方的星，在西藏天文学上称为北斗七星群，在夜晚旅行时可起到向导的作用。[19]

接下来我们要转到“绛（布）”在古代文化遗产中的用途，丰富的带有同一尾词的词组均属一个文字的种类，按我的话讲就叫作：证明书。虽然它们的差异还没有确实辨认出来，但可以把它们列在一起以说明它们的属性。“kha-byang”意为“出入凭证”，这个词现在用于“地址”的意思，但这里则有更为抽象的含意。“them (s) -byang”，“名册”；“tho-byang”“数目册”；“gnad-byang”，“关卡凭证”；“snying-byang”，“要塞凭证”；“mdo-byang”，“纲要凭证”，许多文献都曾提及这个词；“yang-byang”，“更远的凭证”，这是在初级凭证的基础上准许进入某一地点的凭证；“dus-byang”，“时间凭证”；“lam-byang”，“道路凭证”；“bskul-byang”，“援助凭证”；“lkog-byang”，内部凭证；“klong-byang”，“中央凭证”，还有常见的“gter-byang”，“伏藏凭证”。另外两个例子是“bkol-dyang”和“gnyer-byang”，既没有提供发现者也没有说明确切的经卷，但却指示了伏藏在埋藏期间莲花生大师交托的庇护神衹。

在一些最早的伏藏神话描述中曾提及“绛”（凭证），至少在年·热巴坚·尼玛兀色时代是这样。在他的有关莲花生传记中，其后半部分完全是从伏藏故事中分离出来的“kha-byang”和“yang-byang”片断。[20]

早在十一世纪的希杰派的写卷中就已使用“绛布”。它确信《五部遗教》的原始仪典为空行母秘密封存：因而以全部大乘经梗概为特点的最基本的五十音节在一节珍贵的“绛布”上创造出来并作为伏藏掩埋起来。[21]令人遗憾，这是一个孤立的，十分简短的材料，通常是不值得提及的伏藏。然而它是很有意思的，它不象在一般的伏藏中具有“旅行指南”的功用，这里的“绛布”包含了一个较大的训教故事的神秘而又简略的翻译。

一个早期的有关“绛”在伏藏中应用的实际例子出现在《五部遗教》一书中，在《国王篇》中发现了长达四十四章节的“卡绛”。[22]据说当初是以溶化之宝石书写于金纸之上的，文中暗示了有关吐蕃王宫的土占情况。

总之在伏藏师传记中的许多地方提及“绛布”，并可能发现在较为早期的若持那·林巴，娘若和谷如却旺传记中（十三世纪）。而且，在整个直到二十世纪的佛教徒的著述中继续被提及。[23]

为了弄清“绛布”文献复杂的内容，我们既要考虑传记中提到的内容，同时也要注意偶尔在其他著述中发表的“绛布”文献本身。那些传记是极为重要的，因为它们提供了能够发现“绛布”文献的材料；提供了它如何能被发现或显灵的方法，以及在伏藏发掘过程中“绛布”的重要意义和作用。另一方面，“绛布”文献，就如同“公布谜底”一样令人感兴趣。然而，仅靠阅读某个“绛布”来评价它的性质是十分困难的，因为它的语言或许是间接的，曲折的。而且，正如上面所讲，更大的困难是“绛布”之间存在着很大的差异。[24]

唯一的特征，也就是所有“绛布”中一致的内容是它们

在措词上使用莲花生时代的词汇，也就是伏藏掩埋时期的口语。另外，偶然发现的内容仅是对整个伏藏的神秘历史的复述，从一个永久的佛教领域的原始说教开始。更多的“绛布”只是罗列一些不同的文献题目以及庞杂多卷的伏藏片断。就象我们在早期的《国王箴》中见到的一样，“绛布”所描写的位置通常是埋有伏藏的地方，有时是实在的、详细的描写，也有时却是十分简洁的并用隐语表示。不过，既使是简洁的隐语也暗示了怎样找到这一地点的途径。这些内容包括对于旅行时所走的道路和选择方向的描写，或以围绕着仪式和思考的漫谈为发现提供帮助。[25]在许多经卷中，“绛布”只是关于佛教活动的简单的论说，并且明白地暗示发现者是一位掌握这些宗教理论的上师，因而能够揭示这一伏藏。最后，大多数“绛布”都具有的一个重要因素是对伏藏师本人的特别描写：姓名，家庭成员，本人历史，甚至于对其相貌特征以及未来情况也有较为详细的叙述。

当它列举这些项目或暗示持有者如何寻找伏藏时，这样的简牍酷似西藏早期用于邮寄通信方面的计数和命令“绛布”。也类似于上文所指出的“绛”这个词的一般意义。简牍的一个重要的功用是从有关传记的上下文印证的引目，被描写的伏藏师严格地按照简牍所指的方向去寻找地址，或求助于神灵的保佑，要么设法确定隐藏的东西。[26]这是大多数西方学者关于伏藏所反映的“绛布”情况的研究文章的基本的意思（即作了文字上的说明），并把这个尾词翻译为“目录”或“表册”、“货单”。[27]然而，这些特点尚不足以表达出“绛布”简牍的全部含义。例如，“绛布”所列举的“场所”及“幻景”不是可有可无的闲话，而是一种权

威性的预言，列举伏藏师的法缘，对照它可以核准任何特别的启示。实际上，“绛布”传递大量的极其重要的信息——我更热衷于对这一问题的辩论——远远超过了对“绛布”所表达的实际资料的讨论。而且，这些含义也并入了我们已经了解的“绛布”早期的一连串意义。当我们考虑到简牍也提供了伏藏师本身的内容时，这些含意就十分明显了。“绛布”不仅是伏藏的目录，而且是标明伏藏师姓名的目录。为辨别这种条件因素的含义，我们必须回到传记的叙述，回到有关发现者生平事迹的文字中提及“绛布”的地方。正如我在别处已经讨论过的，那处处涉及年轻的发现者生活的题目，无疑是有关他的未来有所发现的预兆的真实内容。[28]他正在寻求的是能给他以种种启发的迹象，而这种迹象最终能确定出这个人来。究竟是一个什么样的人呢？这不是简牍的问题，传记或其它预言会告知发现者的姓名是什么，以及他的父母是谁等等。当然他自己已经知道了这些。进而，我们一定要记住这里的伏藏传播的一般规律，这规律也提醒我们认识到“绛布”是一种预言。

在伏藏埋藏以前，莲花生大师将他的说教传授给弟子，然后指定或委派其中的一个弟子在将来的某个时刻发现这些伏藏。他对这一效验发出预言，描绘了时间、地点以及未来的发现者本身。现在，我们变换时代，再回到莲花生大师以后的伏藏师的生活时代，我们就会明白印证其身份的特殊方法了。所谓身份是特指伏藏师是受莲花生大师委托的弟子，或更确切地说，是作为那个弟子的化身。因而，当“绛布”指出他的姓名，描述他的生活经历，而这些描写又与莲花生大师所发出的预言相符时，“绛布”简又如同一种特许证或某

种徽记，变成他的预先委托者的证明了。它证明过去他对伏藏经典的控制权，使他能够胜任预先启示这些遗迹的任务。

因此其作用已达到这样一种程度，即“绛布”简可鉴定它的接受者。正如我们上文提到的那样，作为一种标签，它又类似于“绛布”索引。正是由于具有了这种标签的性质，持有“绛布”的人便籍以成为伏藏发现者——伏藏师了。当我们回顾早期西藏“绛布”的特殊用法时，这种相似尤为明显，所不同的是前者代表某一种普遍的神灵罢了。用同样的方法，谁在“绛布”上找到了自己的名字，谁便可由一个普通人一变而为莲花生大师委派的特殊代表，而在过去这两者是合二为一的。〔29〕

但在索引之外，“绛布”又有合乎法律的功用，尤为普遍的是带有偶像的特点。〔30〕在某种意义上来说，“绛布”上所写的内容，无论是什么内容，其重要性均可为已经收到的“绛布”（任何一个绛布）上的简单的事实所取代。〔31〕我们已经知道了简牍在内容上的差异，的确，有些时候甚至一点不提伏藏师的姓名。最后“绛布”的意义由实际内容转变为这样一种意义，即从伏藏传播的总的情况得出的定义：它使用的文字曾是莲花生时期使用过的，这一点使得发现者（伏藏师）能够找到伏藏。因而任何一个特别的例子都可以从它的整体性质中得到部分自然含义。

由于简牍本身引起的最基本的意义，我们发现了“绛布”有“片儿”的意思。虽然它是发现伏藏的预先启示信号，但它同时又已经是伏藏的一部分了，因为简牍的确与黄色纸卷（写卷）写着同样的文字并且与伏藏同一时期埋入地下。它是莲花生大师关于未来发现计划的主要部分。这种

"绛布"简牍是片状的，是古代伏藏的实物遗存。它以伏藏的物质形式出现，并且是它的主人与传说故事关系的物质证明，略似一个纪念物。伏藏规定的全部特殊的迹象——即来自西藏佛教传记故事的与莲花生大师及其他圣者本人、语言及思想的联系——均充满"绛布"。它是那一时期的工艺品，因而不同于护身符，有一种异乎寻常的神圣的力量。[32]同时又象一个护身符一样。"绛布"简牍已成为伏藏的整体代表。从这方面来看，"片儿"与"整体"之间有一层亲缘关系，恰似我已经作过一些推测的"绛布"与"绛"之间的基本的连带关系。

文献遗物源于它的某种联系的影响会从过去延续到现在和将来。作为一种预言的凭据更是如此。的确，在伏藏师的生活中，"绛布"的发现占有独特而神奇的位置，那上面载有发现者的过去，并且预告了他将来要发生的事情。因为它预先表达了莲花生大师的意愿，便成为强有力的、令人信服的命令。也正因为如此，"绛布"持有者才负有极其重大的责任。被提名者（而且只有他）才能作为预先指定的伏藏发现者，一定要发现伏藏。如不是使用"绛布"发现伏藏，或非指定者企图使用"绛布"，将会带来危险的后果。[33]

进而"绛布"又有了一个特殊的意思，作为预言遗物，它对于那事先安排好的发现提供发现。按照伏藏大体上记忆的样子，遵循"绛布"暗示的程序特点去做。在另一篇文章里，我更充分地探究了在这种伏藏中符号的作用，我讨论了由道珠活佛在《吉美领巴之宁玛》中对提到伏藏师的各种符号的不同方式采取技术系统化的问题。[34]这里主要的类目之一是符号片断，只有一点点伏藏的内容，仅是作为能

够助记忆的题铭以便记起其余部分。我猜想“绛布”简牍还有这样的功用：通过提醒伏藏师对其过去身份的记忆，能够使他联想起在作为莲花生大师弟子时就持有的伏藏的一些细节，这里若说“绛布”又起到了目录索引的作用，毋宁说作为一本文卷的附录已成为索取整个文卷内容的引线。

最后，还应了解“绛布”的另一个特点。在神秘玄妙的文字传承体系中，对于发现伏藏的时间和环境的详尽而复杂的描写增添了一种真实的气氛。因而，伏藏的发现过程不可能特别迅速、容易。一番艰难曲折的寻找是伏藏师所必须的，其中大量的充满信心的合乎情理的活动是丰富的亲身体会的结果。发现过程分段进行，先是隐敝阶段而后发现种种迹象引导伏藏师接近一部原始佛教经典。这一过程恰恰是由“绛布”简牍的虚幻进入伏藏师实践的集中体现。“绛布”是指出过去和未来的文献。值得注意的是西藏地区特有的佛教经典的发现方式，在西藏前弘期就已经使用的一些符号学观念也象伏藏理论本身一样，除了最最普通的形式外，在印度是找不到的。

注释

〔1〕应注意我在本文中提到伏藏师时使用的是阳性名词，但是也还有女伏藏师，不论是佛教还是苯教。

〔2〕在为数寥寥的伏藏究研述论中有：罗曼·普拉次《传记对于原始伏藏的重要贡献》（那不勒斯：东方大学那不

勒斯研究所，亚洲研究协会，袖珍版丛书，17卷，1982年）；埃屋·达尔佳：《西藏秘教之起源》（德里，巴那勒斯，1977年）。另外即将出版的由麦·卡布斯坦与居买多吉翻译的白昼活佛的《宁玛教史》，这是一件十分有意义的工作。大多数的伏藏属于莲花生，然而，也有几种例外，这些伏藏意在请求一种类似的弘扬佛教的典范。

〔3〕在本文中我探讨了伏藏发掘的过程，因为它通常是十分隐蔽的，也就是一种被称为“地藏”的文献的自然发掘。然而，还有其他类型的伏藏发现，值得一提的有直接来自内心世界的“智藏”，它涉及位置和发掘情况只是简单的隐喻。

〔4〕我所知道的字典里，没有一本可资明确这种基本的意义。H·A·叶施开的《藏英词典》（伦敦，1881年版，1934年再版），375页，举例说明了这个词大多数的转生意：题铭、命令、签儿、牌儿。达斯《藏英词典附梵文对照词表》（德里，1970年再版）885页，也提到它有“一个甲套”的意义。麦克尔·高尔斯坦，《现代藏英词典》（加德满都，1978年），指出它意为“记号”、“标记牌”或“地址牌”。

〔5〕我所知道的唯一例子是在康乃狄克州新哈芬市耶鲁大学伯聂克孤本、写卷图书馆藏的一份残卷。这份残卷由威利收集，但我在1984年核对时尚未编号码。遗憾的是封页已损坏，好在从末尾的题记尚能辨析出作者的姓名。在48页找到了涉及“降布”的片断，但39—47页遗失。

〔6〕达斯《藏英词典》885页，有关意义转换现象的考究见古斯塔·斯特恩《词义及其转变》（布鲁明顿：印地安那大学出版社1931年出版），又见罗斯《语词演义》（剑桥、纽约、墨尔本：剑桥大学出版社，1981年）。

〔7〕 拉露《藏王葬礼中的苯教仪式》（JA·1952年T·CCXL—3），348页。

〔8〕 根据博·克瓦尔内1985年藏学会所讲，此说见于《近眼》（gzer—mig），但我还没有核对原文。

〔9〕 《莲花马头明王密经》（新德里、阿旺索巴，1976年卷）一，六种仪轨是1.灌顶、2.修行、3.寿4.护摩、5.开光、6.超度。我忠心感谢阿美·海来尔给我提供这份材料。

〔10〕 托玛斯《关于新疆的藏文史料》（伦敦：1951年版），203—331页。

〔11〕 斯坦因《古代和阗考》（新德里，1981年再版）卷二344—358页。参见《新疆出土文物》（北京，1976年）。

〔12〕 菲迪南·莱辛，《灵魂的召唤：一次喇嘛教仪式》，（《闪含语系与东方研究》伯克来：加里福尼亚大学闪含语言学研究出版物，1951年，第六期），267页。

〔13〕 参见南喀·瑙布：《西藏的智慧—西藏高原旅行记》（意大利，1983年）280页。

〔14〕 参见D·劳夫著《西藏亡书的秘密教义》，G·帕克译（布尔德，伦敦，1977年）78—82页。莱兴：《灵魂的召唤》曾提到一种类似的葬礼名曰神门。参见埃文斯·温茨《西藏的亡书》（纽约，1973年再版）20—24页。B·斯坦因曼博士把她在尼泊尔达芒找到的一个类似肖像的副本送给了我。

〔15〕 斯内尔格罗夫译《苯教的九乘》（伦敦：牛津大学出版社1967年）111页。

〔16〕 内贝斯基《西藏的鬼怪和神灵》（1956年）358—359页。

〔17〕 1985年5月31日埃米达在写给我的信中说，在伯希

和敦煌卷子986页的"绛布"近似"协布"（zhal.bu）。参见拉露《藏王葬礼中的苯教仪式》351页，书中拉露以为"协"（zhal）与"姑丹"（skurten）是两种画像。

〔18〕格西曲札，《新藏文词典》（1980年）662页。

〔19〕我已经将这一情况口头报告给了几个藏族学者，诸如巴登协绕堪布及格教等。

〔20〕《大宝伏藏》中的《莲花生上师之菩萨本生鬘论ka卷145页。据安尼·玛丽·勃朗多说，这是一部最古老、最有价值的莲花生传记。

〔21〕《帕达姆巴桑耶的传统》（1980年）卷一。786—7页。

〔22〕邬坚领巴《五部遗教·国王箴》、《名片库之钥匙》（Paro，1976年）301—423页。勃朗多认为《五部遗教》中最古老的一部是《国王箴》，成书约为1368年。参见她的《鬼神箴》（《拉露纪念论文集》巴黎，1971年）42页。

〔23〕参见米居多吉《噶居派善逝法轮》、《阿达钦布活佛本身传记净地密传》（甘托克：1978年），卷一，92—94页。另外还有《谷如却旺之传记及训戒》卷一，第一章22页。参见杜觉活佛《宁玛教史》（1967年），在伏藏师的生活中可提供许多有关"绛布"简牍的参考材料。

〔24〕关于"绛布"内容更进一步的探讨，参见珍尼特·嘉措《伏藏文字结构中内在逻辑的合理性》；罗伯特·布斯威与列威斯·兰卡斯特合编的《仿造的佛教文学》（伯克来：1986年即将出版的《伯克来佛教研究丛书》）。

〔25〕见注释[3]。沉思冥想与宗教仪式需求发现同"地藏"一样多的"智藏"。

〔26可〕以列举许多例子。其中有已列举的米居多吉的著述，见97页，在那墨娘瑞从他的"绛布"中获得了伏藏之

门的所在。有趣的是苯教伏藏的发现也是依照“绛布”的指引。卡尔梅《嘉言库：西藏苯教史》（伦敦，牛津大学出版社，1972年）151页，热顿遵循了一个“卡绛”的引导。

〔27〕“目录”是罗曼·普拉茨的翻译，在他的《传记对于原始伏藏的重要贡献》一文中；“表”是埃屋·达尔佳译的，见她的《西藏秘教之起源》中。“名单”是由凯瑟·多曼译的，在《也协卓杰夫人的歌唱及秘密生活》中（伦敦：1984年）。卡尔梅，在他的《嘉言库》中称“绛”为“向导”。

〔28〕参见珍妮特·嘉措《伏藏文字结构中内在逻辑的合理性》。

〔29〕吉美领巴著作中常见的西藏佛教幻觉，……那些信徒们纯粹的幻觉、先兆与魔法只能由神、鬼来赐与……”见他的《悟境精义》（新德里，1973年）卷一，21页。

〔30〕在这里主要的三种意义是符号标志，索引和偶像。参见乌姆波托·埃克《符号学体系》（布鲁明顿：印地安那大学出版社1976年）115、178页，讨论了有“索引”、“偶像”一些演变的含义。

〔31〕根据伏藏，但有时“绛布”或许误传，因而它必须交给“专门的”人。参见珍妮特·嘉措《伏藏文字结构中内在逻辑的合理性》一文。

〔32〕参见斯坦莱·杰亚尔加·塔姆亚《早期佛教徒及其对护身符的崇拜》（剑桥、纽约、墨尔本：剑桥大学出版社1984年）199页，对泰国佛教中护身符的意义作了一番彻底的考察。

〔33〕参见珍妮特·嘉措《伏藏文字结构中内在逻辑的合理性》一文。

〔34〕参见道珠活佛选集《吉美领巴之宇玛》中《宿缘

伏藏传承注疏》（甘托克：道珠仁波齐，1975年）卷四377—448页。

藏医基础

(西德)伊丽莎白·芬克著　洪武娌译

引　言

毫无疑问，藏医在西方引起了广泛的兴趣。然而，正是由于这个原因，尤其在我们这个时代，如果只是过于一厢情愿地去试用东方的实践和有“奇迹般的药物”，而不加批判地、支离破碎地采用、基本上富有意义的藏医体系的孤立的片段，或过快地提出它的应用的问题，那将是极端危险的。首先，更为重要的应该是细心地研究藏医的理论基础和它的宗教背景。

在《藏医基础》第一卷中，提出了这样一点，即：当亚洲的另一种治疗方法针灸术被介绍到西方并付诸实践时，出现了许多错误，这种针刺术尽管在大学中已经得到学术界的承认，但在此期间发生了几个错误，即汉学家翻译最重要中医著作的这种帮助来得太晚了一些；而这种治疗方法的运用却又过早了；在没有必要的和哲学思索上花了太多时间；最后，是从一开始就没有适当的医学术语。在藏医学中，不能重蹈复辙。因此，我们第一步必须建立医学术语系统，而这种术语必须取自一个合用的来源，并通过藏医生和藏学家的

指导和帮助加以阐明。

由于这个原因，在第一卷中一开始就汇编了一些藏医学的基础，这些基础研究，包括一章关于作者们的生平事迹、重要的医学著作和藏医经典著作《据悉》，即《四部医典》的内容梗概。通过音译、翻译和课文的介绍向第一卷的读者介绍了藏医体系，它包括三个根，即人体各部分的分布、诊断和治疗。通过对原文的翻译，就有可能得出一个医学术语学并发现藏医的原理，即一个贯彻始终的三部分，以及藏医是一个关于体质学说这一事实。

本卷的目的是再一次以《据悉》的原文作为基础来扩展医学术语学。在卷一中，推演了A根的88个术语，即健康和疾病的机体（《据悉》第一部分，第三章）。在本卷中，我们将集中涉及其它二个根的正文，即B根诊断和C根治疗。同时还要应用与卷一中同样的方法，来处理木刻板印刷(转写、翻译和介绍），以便有一个完整的医学术语学，它来源于原文并包括藏医学的九个学科。总之，那时我们将确定283个术语，即3根，9干，47枝和224叶。

为了把九个学科进行系统化介绍，我将把藏医学的体系作为一个准则，因为借助于这个体系，才有可能清楚地了解藏医的结构。

藏医学不是一些能在“速成班”学习到的技术。对藏医的某些不成熟的方法毫无批判地应用，将会造成这种后果：即把它（指藏医）简单地写成不过是一种替代医学。我写这本书的目的是确保细心研究和检验具有魅力和有价值的见识的藏医学，以便能把它保存下来。

第一　藏医学的体系和九个学科

藏医学发展了自己的独立的医学体系，它是独特的，因为没有哪一种体系是这样安排的。

当着眼于与这个体系有联系的数目字时，应该记住这一事实，即它受到各式各样的影响，尤其是印度、中国、前佛教时期的影响。藏医学的特殊性，只有当上述这些也有可能影响到数目字的影响因素在详加论述之后，正如在卷一中已经提及的，这个题目将不得不在后一本书中再论述。

藏医学和佛教教义是紧密结合在一起的。由于这个原因，原来计划把数字与众所周知的佛教教义联系起来。事实上，对这种相互关系的好几个事件的解释是容易的。因为关系是十分明显的。然而，并不是所有数字都能用这种方法轻而易举地加以解释。但是，以下的考虑导致我放弃了原来的想法，即：为了进行全面的这种类型的比较研究，有必要对整个西藏传佛教进行极详细地叙述，这是个冒险，它或者转移我们这本书的主要内容，或者在叙述不当时，就不能公正地对待佛教的极大影响。

然而，通过讨论古代西藏的苯教、萨满教和Na—khi的传统，却有可能解释或阐明这个体系的结构，它的数字、藏医学特殊的性质和丰富多彩的类型。这种体系也深深植根于西藏民众的普遍信仰之中（对精灵的信仰、用占卜决定事物、巫术的仪式、护身符、反对邪恶神灵的保护方法等等）。藏医体系是用一棵树来描叙的。树的九个树干，即二、三和四个树干分别由三条根长出，在这里神圣的数字九表明与苯

教的关系这一事实。信仰和敬畏精灵，天空的九个球体，从天空到幔子（ཚལ་བ་）山的凶绳九级梯，苯教教士用巫术的威力以消除精灵，被提及的四百零四种疾病，死亡仪式、中阴等等。总之，神圣的数字九中所有这些很可能在藏医学体系的发展中起了一定作用。

这里附带提一下，象苯教一样，萨满教很可能在这里也同样影响了这个体系的发展。应该提一下，萨满的九个儿子、九天斋戒、九棵山毛榉树的建立，九个柱杆和九个祭钵，创始萨满教的人爬进白桦林绕行九个圈，这个仪式持续九天，九棵萨满树的巢穴和九只能看到的鸟。还有具有九个槽口和它的高抵九重天顶端的高大而神圣的萨满树，同样对藏医的九部分的体系产生着影响，后者也是一棵树的形象。

Na—Khi是古代生活在西藏东北部牧场过着游牧生活的羌族部落，他们的传统是奇特的。他们崇拜三重天、三重地和三棵松柏树。他们为“向天祭祀”建造祭坛，中间栽一棵松柏树，右边（天）为橡树，左边（地）也是橡树，在每棵树的左边安放有二个水平分叉的橡树枝。右边则放有二个水平缺口的橡树枝，一棵白杨枝条顶部有四个分岔被固定在中央那棵树的后面（3×3），放三碗米饭供献在祭坛上，在三碗饭的前面是白色的石头三块。因此，在这种奇怪“祭天”与西藏医学体系的树之间有很大程度的相似之处，这种仪式包括九棵树的设立，九棵树中的二棵同样分别地出现二和四个分部，还有藏医学体系中的树。

很遗憾，限于篇幅，这里只可能涉及主要的方面。对上述诸方面的内容如果详加论述将足以写满整整一部书，并有助于清楚表明藏医学这个迷人而多样的变化，使这个体系较

易于解释。

由于某些原因，藏医体系尤其重要。具有藏医特点的典型的三部分是明显地贯彻始终的，也易于辨认。不同分部学科之间的关系显而易见。例如，药物叶的数字是50，的确，这个数字与藏医临床这个学科的重要意义是相符合的。从藏医体系中，我们可知，所有的细节都涉及到三个体质类型。最后，这个体系使我们能够系统地描述藏医学体系的全貌，因为九棵树干与九个分科是相对应的。

现在，我愿解释我对九个分科的调查中所用的方案。下列图表中，整个体系用树根、树干、树枝和树叶描述，据此对一些描叙树干的术语只是对应的，而不是字面的翻译。插图（A.B.C 14～19页）用以说明树根。在描述每一学科之前，还加入对应树干的图表（插图1～9）。在卷一可折叠的图表中，用缩小的比例描叙树干。在本卷中，插图按原大绘制，以便一些写在树叶上的藏文名清晰可见，并可供藏学家加以译解。对非藏学家，这些插图对这个体系提供了明白的图解，我对树干一和二两个分部也作了简要描述。（实际上，这并非本卷的主题）以便使藏医学的整个结构明显可见，即便它只是一个简要的形式。由此，我们能见到藏医分学科与我们西方的医学学科相对应的情况，也可见到藏医很有系统的分类。

解剖学

鉴于埋葬的方式，藏医生肯定有机会进行详细的解剖学研究。然而，似乎没有试图寻找过人体真正的解剖结构。藏医的解剖学显示了一定的特征，因为它主要着重于功能方

面，而不是实质结构，这就是为什么在藏医解剖学的描述中，人体图表描述所有功能似乎比人体器官的正确描述更重要。因为这种方法可把各种功能确切地放在图解的各部分。当观察解剖学的图解时，这就变得更显而易见了。而且，藏医认为存在着体内的区域，这种区域比西方基质结构更为精微。这是一些力场，能放出能量流，用我们西方的思想方法，则认为它是不真实的。诸如“命脉”、“消化火”等术语，其它许多方面清楚地向我们表明，不能把这些器官等同于西方解剖科学的那些器官。这也是为什么不可能用西方医学术语来解释这些概念的原因。我们只能指出藏医生以非常连贯的态度提出了一套解剖学科学。我们不能把它和西方解剖学进行比较。然而，深入观察藏医解剖学，它向我们表明这种强调功能的方法，是有很大实用价值的。

这里只能简略提及胚胎学，尽管它和印度胚胎学类似，但它确实有些不同的方面。主要的不同是：按藏医胚胎学，脏在第十二周内形成，腑在第十三周内形成。藏医胚胎学也陈述了来自父亲的精液形成骨、脑和脊髓；而来自母亲的血液形成肌肉、血液、脏和腑。

解剖学分成以下四个部分：

1）人体各部分的分布：

a）量：风、胆、痰和所有人体的组成部分均需以某种特定的方式相联系。例如，风的量充满膀胱，胆的量充满阴囊，而痰的量相当于三捧。

b）人体各部：人体由360块骨头组成，分成23个不同的类型，12个大关节，210个小关节，16个肌腱，900条纤维，21,000根头发和110,000,000个毛发孔。藏医能区别五脏——

心、肝、肺、脾、肾和六腑——大肠、胆囊、小肠、胃、膀胱和三木休／子宫，还有九窍。

2）脉管系统和它的连接关系：

a）胚胎脉（ཆགས་པའི་རྩ་），这些脉是胚胎的特征，三条脉起自肚脐。第一条脉向上行走，在那里形成脑；第二条脉进入人体中部，命脉在那里形成；第三条脉向下行走，生殖器在那里形成。

b）存在脉（སྲིད་པའི་རྩ་），藏医能区分出四条大脉管。形成感觉器官的脉在脑部，由500条小脉管围绕着。提供记忆和意识的脉在心脏，周围也有500条小脉。形成人体要素的脉在肚脐，由500条小脉围绕。负责生殖的脉在生殖器区域，也有500条小脉围绕。

c）连接脉（འབྲེལ་བའི་རྩ་）在头部，黑命脉分成供应肉和血的24条脉。8条隐脉起源于命脉较低的部位，供应脏和腑。有16条可见的脉供应关节，而供放血的脉有77条。还有112个要害穴，189条较小的不同性质的脉。由此分出120条更小一些的脉。这些分布在人体外部、中部及内部。它又依次分为360条更小的脉。这些小脉反过来又分为700条覆盖整个人体的极微细的血管。

除这些黑脉之外，还有一群白或淡色的脉，19条所谓含水脉起于脑部，是属隐脉。其中的13条与脏、腑相连。6条可见脉与关节联接，而由此分出16条较小的、含水脉。

d）命脉（སྲོག་གི་རྩ་），第一条脉通过头部和全身，第二条脉和呼吸相联系，第三条是主要的维持人体生长的脉。

3）要害穴

要害穴或关键点被认为如此重要，是因为如果这些穴中

的一个受到伤害，将是致命的。共有302个要害穴，其中96个是如此关键，以至于这些穴中的一个被损害，将导致死亡。另外，还有49个也很关键，但有经验的医生能治愈它们的疾病。其余157个受损时也能治愈。要害穴被分成7种类型：①肌肉：45，②脂肪：8，③骨骼：32，④肌腱和⑤纤维：14，⑥脏和腑：13，⑦静脉：190。这些要害穴在全身分布的情况如下：头：62，颈：33，躯干：95，四肢：112。如果这些要害穴受得伤害，各种或多或少的严重疾病就跟着发生。最危险的损伤类型是对脉管、脂肪、脏和腑的伤害。如果身体的这些部分受伤，结果是致命的。在藏医们看来，对这些要害穴需要予以特别照顾，尤其是脉管穴。这就意味着，在放血时必须注意考虑到脉管的要害穴。我经常见到当用西方的方法从取血标本或注射的胳膊弯曲部取血，藏族病人是怎样进行反抗的。原因是这里正相当于一个要害穴。

4）窍

在循环通道中，可区分出二种类型的窍：内窍和外窍。内窍是：人体的要素⑦，污物③，命风①，水①和食物①，共13个内窍；外窍是：鼻孔②，耳朵②，眼睛②，嘴巴①，肛门①，膀胱①，共9个外窍。女性还有另外三个窍：乳房②，子宫①，共12窍。

由于邪恶的行为或营养不当可导致发生疾病。这是因为人体的正常通道受到阻塞。

生　理

1）可能受到损伤的人体部分

人体的要素：乳糜①引起其它6种要素生长并转化成血液；血液②滋润人体，维持生命并转化成肌肉；肌肉③覆盖

人体并产生脂肪；脂肪④使人体多脂并转变成骨骼；骨骼⑤支撑人体产生骨髓；骨髓⑥对于营养是重要的并转化成精液；精液⑦带来受精和传种接代。

污物指使食物腐败的粪和尿，以及使皮肤变软的汗液。

人体的成长依赖于人体要素，污物和疾病的基础（指病邪——译者）之间的相互作用。由这三种因素形成的混合热产生所谓消化火，后者反过来保持健康，产生生命力和能量。上述这种消化火乃消化的基础，在这个基础上，胆囊也起着积极作用。

在消化过程中，由于各司其职的风、胆、痰的作用，饮食在消化道被消化和分解。消化过程受（食物）性味的影响。最后，食物中浓的部分变成粪，而稀的部分转变成尿。乳糜在胃中转化成粘液。血在胆囊中转化为胆汁。肉转化为污物。脂肪转化为液态脂。骨转化为指甲、头发和牙齿。而骨髓转化为皮肤和粪便。整个复杂的消化过程需要6天时间。

2）有害于人体的部分

如果风、胆、痰三种体液以某种形式发生改变，例如它们在体内的量或部位，人体的功能就会被打乱。如果它们没有变化而保持平衡，身体仍保持健康。这三种体液有：特殊的种类，特殊的部位，对消化之火的特殊关系，对胃的特殊影响，特殊功能和性质。

风：有维持生命、向上移动、有穿透力（伴随）、火和向下移动等五个类型。它位于心和肚脐之下，风盛引起消化火不匀。如果风占优势，则胃是结实的。风的一般功能是：活动身体，影响内、外呼吸活动，维持人体和保持感觉器官敏锐，五种风的特殊功能是多式多样的，从它们的命名可大

可推知其性质：即粗暴的、轻的、凉的、精细的、结实的和活动的。

胆：负责消化，使乳糜晶莹、满足欲望、产生视力，维持皮肤颜色的明亮等五种类型。它位于心和肚脐之间。胆盛则导致消化之火具有刺激性，如果胆居统治地位，则胃将是柔和的。胆的一般功能是：影响消化，使皮肤保持清洁，并产生纯洁的肤色、无畏的勇气，一般总是保持愉快的状态。从给他的命名可推知其各自的特殊功能，其特点是：油状的、尖锐、辣的、轻快、臭味、清洁而潮湿的。

痰：包括供养、分解、产生味觉、满足和粘合五个种类。位于心和脐之上。痰盛将使消化之火减弱而小，如果痰占优势，胃既不柔和也不结实。痰的一般功能是：保持关节互相连结，使人的精神保持稳定并给人体提供好的精力。从他们的命名看（痰的）五种特殊性质，即：油状的、凉的、重的、纯的、柔和的、结实和有粘性的。

病理学

疾病系统的原理是通过用四种先兆或死亡前兆的描述介绍的。还区分远兆，诸如病人的性格，他的梦境和近兆以及确定的和不能确定的死亡先兆。

病理学本身有系统地分为七个部分，在研究时，已经译出的《据悉》第一部分的第三章，为我们提供了有用的参考。关于病因（རྒྱུ་），可分成远因，如应该特别提到的三毒和近因。在这部分中我们也发现重要的章节述及：三种体液中最终风是所有疾病的原因，因为风既影响热也影响寒。关于病理（རྐྱེན），我们发现有对时间、营养、行为和恶魔影

响的很长的解释。第三部分，即侵入的途径（འཇུག་སྒོ་），向我们表明，在对人体要素和污物发生损害以后，侵入的途径最终被打开，疾病就发展了。第四部分，即病症所在部位（གནས་）描述人体受病的部位。下一部分告诉我们疾病的特征。对体液增多和减少或最终发生完全的紊乱，人体要素和污物以及各种症状都放在一起加以描述。在这里，我们最终会发现所有的疾病都与热和寒有关，而且，在第七和最后部分，在疾病（6）的分类前，我们同样读到了疾病有自己独特的形式和无数的形式以及病种。

藏医学把疾病分成4×101种是典型的。

第二　诊　断

诊断方法

藏医们试图通过正确的诊断发现某一种特殊疾病的根本原因，与此同时，也探知病人的气质类型。为了诊断由一些有害因素引起的疾病，医生开始做以下这些检查：

身体的一般性检查

有病部位的检查

腹部和皮肤的检查

测量病人的体温——通过脉诊的方法等等。

然后，医生进行更多的特殊检查，观察和检查感觉器官、分泌物、排泄物——粪、尿、痰、血和呕吐物。

当上述检查完成时，再运用我们课文中分析的三种诊断方法：即望、触、问诊。

在对下列这些方法的描述中，当然，要对各种疾病的所

有典型的症状进行命名将是不可能的。确切地说，人们希望诊断方法也能按风、胆、痰三体液系统分类。我愿补充说明，在我1962～1967年访问喜马拉雅地区期间，我有充分机会观察藏医们进行这些检查，然而，对诊断的正确评价只是在几年后的1970年，当我的老师叶西顿登在我家作客时，才成为可能。在我的实践中，我给他介绍了我自己能够正确诊断的几个病人。我发现叶西顿登不须询问病人任何问题，只是用脉诊和尿诊就能极正确地做出诊断。

1.望　诊

舌　诊

中医学的舌诊是继脉诊之后，在诊断方法中占第二重要的位置。身体的所有部位和器官准确地分布在舌的各个部位，因而各器官的功能都能观察出来。如此准确和有条理的器官分布在舌的各个部位，在藏医学是没有的。然而，舌诊在藏医学中仍然起着重要的作用，它的重要意义通过与舌有关的各种疾病的特殊症状的大量数字，可以判断出来。然而，这种诊断方法不象中医学那样占据重要位置。

在详细检查之前，要清洗舌部的食物残渣。如果可能，检查将在日光下或有很好光线的情况下进行，在检查前，询问病人的饮食情况。

特别要注意以下情况：

①舌的颜色

②舌苔

③舌质

风病的舌呈：

红的

干的

粗糙的

胆病的舌呈：

舌苔厚、黄褐色

疾病的舌呈：

灰色

厚苔

无光泽

光滑

腻（多津液）

尿　诊

藏医们认为这种诊断方法特别重要。这已是《据悉》第四部分第二章表明了的事实，各种疾病的很多特征都被很准确地提及，并详细叙述其方法。在藏医学的临床中，这种方法也是很重要的。

如果可能，被检查的病人应该空腹，至少不能吃得太多。晨尿对尿诊来说是最好的，而晚尿是决不能用来检查，因为尿的颜色受白天病人饮食的影响，叶西顿登在对我的病人的诊视中，对尿诊只用晨尿。

正常的尿液（性质）如下：

白黄色，放出适量蒸汽，气泡不多而略有气味。

叶西顿登要求我提供一个小而干净的碗盛尿，以便进行检查。在喜马拉雅地区的藏医们还强调碗必须是很干净的。此外，医生需要一根灰色的小木棒。把要检查的尿液装在碗里并用木棒搅拌。

我发觉随后的检查需要很长时间，因为需要记录如下一

些现象。

①颜色

②蒸汽的形成

③气味

④气泡的形成

⑤沉淀物

所有这些特征都是重要的。但气泡和沉淀物的形成似乎更有重要意义。

风病，形成大而青色气泡，

胆病，很快出现少量气泡，

痰病，有小的和青色气泡，

热病，有大量很厚的沉淀，

寒病，有少量很细的沉淀，

风病，尿有下述特征：

水样，

大气泡。

胆病，尿有下述特征：

红黄色

刺激气味。

痰病，尿有下述特征：

白色，

稍有臭味，

小量蒸汽。

叶西顿登特别强调指出致命性疾病所出现的某种特征，这在《据悉》中是如此描叙的：

当尿几乎是深蓝色并有波状的表面时，存在着致命的风

病；

当尿是黑红色并有发霉的气味时，如果在用退热药处理后，症状没有消失，致命的热病是存在的；

当尿根本没有气味，几乎是青色，既没有沉淀也没有气泡形成时，如果在相应药物处理后，这些症状还没有消失，致命的寒病是存在的。

尿诊将促使我们西方医生增加我们由于对仪器或器械的依赖而变得迟钝的感觉器官的敏感度，以便实践诸如此类的实用的诊断方法。藏医们对尿诊如此熟练地掌握并仅仅用感觉器官诊断，无庸讳言由藏医们实践的尿诊对我们将有很大的帮助。

2.触　诊

脉　诊

对藏医来说，器官功能似乎比它们相应的解剖结构知识更为重要。由于用这种方法可以获得有关器官的功能的信息，因此，脉诊被认为是最重要的诊断方法。换句话说，器官的功能在脉搏的位置可以触及，而且对藏医生来说是明显的，所以，是提供治疗的明确的指征。

在评价亚洲治疗方法所应用的脉诊时，经常出现同样的错误。人们假定西方解剖科学的器官和亚洲医学器官的功能范围是相同的，即指脏（དོན་）和腑（སྣོད་）。但事实上这些藏医术语和西方解剖科学器官的联系是很模糊的。

方　法：

藏医生在能摸到的脉搏处区别三个部位：

上部脉（头）

中部脉（手）

下部脉（足）

然而，对手部的触诊，即中部脉诊是藏医主要的诊病部位。医生用他的右手检查病人左手边的脉搏，用他的左手检查病人右手边的脉搏，触诊用食指（མཚོན་）、中指（གན་མ་）和无名指（ཆག་）。

脉诊的实际检查法如下：

医生弯曲病人的手，以便暴露其腕部的皱纹，然后，医生拿起病人的另一只手，并把这只手的末节拇指指骨的部位放在另一只手近端的皱纹上，这样，第一个脉搏部位就位于有关的拇指指骨和病人的手皱纹之间的距离处了。医生把他的上述的三个手指放在这个部位，三指必须在一条直线上，但相互之间不能触及，三指施加的压力是不同的，食指的压力最小。

据我体会，脉诊的位置似乎比中医脉诊的位置稍微偏内侧一些，几乎在掌长肌挠侧肌腱的边缘。通常，两手的脉诊不同时进行，女性常常先检查右手，男性先检查左手，在这之后，两手的脉诊同时检查。一些具有丰富经验的藏医们，事实上，从一开始就同时进行两手的脉诊检查。作这样的检查所需的时间，随诊断的病例的困难程度而不同。首先，医生按病人的呼吸比较他/她的脉搏，如果从吸气开始到呼气结束脉搏搏动恰好五次，就说明没有严重疾病。然而，如果一呼一吸，脉搏搏动多于五次或少于五次，脉诊就需要一段较长的时间，因为这是一种十分严重的症状，一般地说，脉诊需要5—10分钟，但有时会长得多。

脉诊的最好时间是在早晨，病人应该空腹，至少没有进很多饮食，如果可能病人还须松弛神经，不要紧张。

藏医知道关于脉诊的三种性质，即长度、宽度和深度，但似乎他们的主要注意力更集中在脉的宽度上。人们得到的印象是：脉搏象波浪样通过指尖。藏医们对脉诊也以典型的方式进行解释，即在他自己三个触诊手指的指尖，藏医描叙将被触诊的六个位置，各有二个器官分布于他左手和右手指尖。

藏医脉诊和中医脉诊的比较

在中医学中，被称为五脏的器官＝脏（阴）：肝、心、脾、肺、肾（性——循环）。这组器官相当于在卷一中描叙的五脏。

六腑＝腑（阳）：胆、小肠、胃、大肠、膀胱、三木休。这组器官相当于在卷中描叙的六腑。对脉诊位置的比较显示了藏医和中医脉诊的异同。如果我们考虑这些位置，在一定程度上，我们会发现藏医脉诊更符合于人体解剖结构。即脾在左手触诊，而肝和胆在右手触诊。也应该补充说明，肾这对器官可以在左右两手都能触诊决不是不合逻辑的。

关于"三木休"必须讲几句，这个术语没有在原文脏和腑中出现（《据悉》第一部分，第三章，第一卷）。尽管这样，藏医学仍然把它作为（六）腑之一，排在第六。然而，十分奇怪的是，当我和藏医们在一起检查脉诊表格时，三焦器官是指储精囊、相当于女性脉诊位置的子宫。

上述描述器官分类，在藏医学和中医学是相同的（脏——阴，腑——阳）。事实表明藏医脉诊很可能来自中医学。用三木休的术语则很可能是藏医仿造中医的三焦（汉文为三焦）而造出来的词。

史料记录：

	中医	藏医	中医	藏医
	病人左手		病人右手	
I	心 小肠	心 小肠 男	肺 大肠	肺 大肠 男
		肺 大肠 女		心 小肠 女
II	肝 胆	脾 胃	脾—胰腺 胃	肝 胆
III	肾 膀胱	左肾 三木休 女	性循环 三焦	右肾 膀胱
		左肾 三木休 男		

在古印度医学中，在三种体液和某些器官之间也有类似的内容，但不象中医那样严格的分类。另一方面，藏医器官脏和腑的分类，几乎和中医相同，因此，从藏医在他们脉诊中应用这些器官来看，我们可以假定后者来源于中医学的内

容。

据记载，最早有关脉诊的藏医书是由藏医生宇妥巴·元丹贡布宁玛所著，这两部书题名为“预卜精髓幻轮”（གཏེར་ཤེས་གདོང་གྱི་འཕྲུལ་འཁོར་）和“脉议光明五部实践小函”（རྩ་དཔྱད་ཉག་པ་རབ་གསལ་ལྔ་ཚན་ཞེ་པ་ལག་ལེན་བོད་ཆུང་）。老宇妥巴·元丹贡布宁玛是藏王，公元755—797在位的赤松德赞同一时代的人。W·A·llnkrig在由C·von korvin-krasinski编集的《西藏医学哲学》(德文，PP.xxi-xxii)一书的序言中认为：脉诊和触诊的教导归功于新宇妥巴·元丹贡布，他生活于十一世纪，这显然是错误的。鉴于老宇妥巴·元丹贡布写有的藏医脉诊的两部书被高度尊重和崇拜的事实，人们应该肯定在八世纪中叶藏医就已经知道目前这种形式的脉诊知识了。这种假设也可由藏医学在那时候正处于昌盛时期所证明，尤其是那时正在进行各种医学体系之间活跃的思想交流，这也可以由794年在“桑耶寺的辩论”提示在那些医生中有来自中国、印度、波斯、尼泊尔、新疆、克什米尔和阿富汗的人参加加以证明。

然而，中医在这个领域的影响的确切时期只能由汉学家们翻译有关中医脉诊的许多书（至少有二十多本）才能决定。只有到那时候也才有可能把藏医脉诊和中医脉诊之间的不同区分出来。

3.问诊（既往史）

用正确方式询问病人，被认为是正确诊断疾病的确切方法，首先，医生询问来送消息的使者以下情况：

①病人患病的一般或特殊的主诉，

②已经做过什么治疗，

③何时发病，

④已经接受过哪科医生的治疗。

当这里问诊得到回答时，有经验的医生对病人就会有个初步的印象。

当实际提问时，医生应该对以下这些发现感兴趣：用过什么药物，是否放过血或经过其它治疗方法。最后，病人诉说他哪里有病和吃过、喝过什么东西。在这些一般的问诊之后，医生应坚守治疗制度，它使医生得以诊断出病人患什么病，是什么体质类型。

〈1〉致病的病因

藏医知道药物和食物作为一种致病的病因，具有特有的致病的潜在作用，它可以导致某些疾病的发生。因此，他首先得问病人是否喜欢轻、粗、辛、热、重和油腻，这些性味是否相符。

如果病人回答厌轻、粗的食物，那么病人患有风病。

如果病人厌辛和热的食物，那么病人正患痰病。

这些是关于导致疾病病因的三个方面的问诊。

〈2〉病情

藏医了解了某些情况与三种体质类型及其疾病有关，于是，就询问病人是否存在下列情况：

①呵欠和战慄，②伸懒腰，③寒颤，④所有肢髋关节疼痛，⑤游走性疼痛，⑥空腹呕吐，⑦感觉器官是否敏锐，⑧性关系是否受抑制，⑨饥饿时是否疼痛，如果这些症状存在，病人是风型而且正患风病。

①苦味，②头痛，③发烧，④身体上部疼痛，⑤消化后疼痛。如果这些症状存在，病人属胆型而且正在患胆病。

①纳差，②纳呆，③呕吐，④口苦，⑤腹胀，⑥嗝气，⑦头身重，⑧全身冷，⑨食后不舒。如果这些症状存在，病人是痰型而且正在患痰病。

这些是关于疾病条件的23个问题的问诊（风＝9，胆＝5，痰＝9）。

〈3〉饮食

最后，因为医生向病人了解具有特殊性质的食物可导致病人的情况改善，因此，他要询问病人关于：

在吃油腻的食物后是否感觉好一些，如果是这样的话，病人是风型并且正在患风病。

在食寒性食物后，感觉是否好一些，如果是这样的话，病人是胆型并且正在患胆病。

在食温性食物后，感觉是否好一些，如果是这种情况，则病人是痰型并且正在患痰病。

这些是关于食物的三方面问诊。

第三　治疗

治疗方法

1.营养

营养的种类——食物

有以下五种不同的食物

谷物

有芝的谷物：大麦、小麦、稻、黍、荞麦等等。它们的味是甜的。由于吃这类食物，而使痰变强而风变弱。

去皮的谷物：碗豆、小扁豆、芝麻、亚麻子等等。原则

上，每种谷物当新鲜时是重性的，而干后则是轻性的。所有这些不同谷物的效用和它们味的性质都予以详细论述。

肉

那些食用肉的动物可分成以下八组：

在陆地生存的动物——①用它们的爪子获得食物的山鸟和以鸟喙获得食物的小鸟。②猎物。③大猎物。这些动物肉是凉的，轻的和粗的。

在干燥和潮湿地区生存的动物——④食肉的动物，⑤靠自己的机灵获取食物的鸟类，例如秃鹫、渡鸦等，⑥家畜，这些动物的肉和生活在干燥和潮湿地区动物的肉有同样的特性。

生活在潮湿地区的动物——⑦在窝巢或兽穴中生活的动物，⑧在潮湿环境中生活的动物（鹅、水獭、鱼等）这些动物的肉是油的、重的和温的。

这些是动物的八个种类。

干肉和煮烂了的肉是容易消化的。

食用油

叙述了以下食用油：红花油、芝麻油、骨髓油和固体油脂。

所有的油类都分布有特殊的性质，它们是藏族很重要的食料，对老年人、幼儿和一切风病的人尤其有利。

蔬菜

对各种蔬菜的特性和效果都非常准确地作了描叙，所有蔬菜都会阻塞脉管的入口。

制剂

对各种米汤（薄、厚、浓），谷汤和蔬菜汤的配制给了

很大的注意，因为当这些制剂非常冷的时候，尤其当他们用脂肪油配制时，对许多疾病都是很重要的。

营养类——饮料

实际上，藏族对各种奶（牛、山羊、牦牛、羊等等）以及各种奶制品，诸如乳酪、凝乳和黄油都特别嗜好。所有这些奶制品都有独特的性质，还有七种水也是一样，即雨水、雪水、河水、泉水、井水、苏打水和树上滴下的水。来自高山的水和受阳光照射的水特别好，而不流动的水和污水则会致病。

酒精对患睡眠的疾病和治疗痰、胆病是有利的，然而，过量的饮酒被认为是坏事。

食料的配伍禁忌——有害的饮食

可分为以下二组：

有毒的食物

这种食品根据它的颜色、气味和味道加以辨认。在吃了这种食物后，出现的症状是：口干、出汗、寒战和烦躁。

因为下列食物不能很好配伍，故难于消化。例如，鱼和牛奶，牛奶和水果，蛋和鱼，家禽和凝乳（等量的），蜂蜜和油，碗豆汤和粗制糖和凝乳。

其它的关于饮食的错误也包括在本组之内。例如，黄油不应该在青铜器皿中保留10天，也不应该把牛奶和酸食一块吃。

合理的和正确的饮食习惯

第三和最后一节是论及合理的饮食习惯，这是十分关键的。食物摄取是应该恰当的，如果吃轻的食物，能吃全饱；然而，重的食物只能吃“半饱”。如果食物纳入不足会导致

风病。用餐后喝饮料有利于消化。原则上，认为在用餐的开始、中间和最后喝饮料为好，如果在进餐后膨胀，凉水被认为是好的。用蜂蜜和水混合可达到减肥的目的。

书中提出许多这样的教导，但这些中最重要的是，应该有节制地进食。

2.行为

连续的日常行为

首先提及的日常行为型是涉及能延长寿命的方法。宝石可作为护身符佩带，对身体、精神和发声不健康的行为应该避免。人应该检查将要去的道路和将要坐的位置。对睡觉也提出一些指导。即，例如，白天睡觉将使痰病加重，还提出对性交问题的各种忠告，例如关于频度和一年中性交的时间等等。

用油摩擦有利于风型，而痰型病人则应该进行较多的锻炼和做体操。认为经常洗澡是有益的，但不应该用热水洗头，不管怎样，如果患消化疾病，不应该经常洗澡。

其次是涉及日常行为，即在环境中应作什么，不应做什么。应该尊敬年长者，爱你的邻居，注意好的举止，这里提及日常生活行为中所应注意的几条规则，最后涉及到日常行为。第三和最后方面是关于日常生活中与宗教的关系。总之，这里强调人的肉体、说话和精神都必须有所节制。

季节行为

藏族有六个季节，即初冬、冬末、春、（早）夏、雨季（夏末）和秋季，而每季持续二个月。

初冬：在一年的这个季节，没有多少东西可吃，一个人应该吃甜的、酸的或咸的。应用油擦身并吃油腻食物，穿暖

和并呆在近火处。

冬末：假如天气很冷，应采取和上述同样的措施，不同的只是应该采用最极端的方式。

春季：在一年的这个时期，痰病最易发生，因此，应该吃苦的、辣的和涩味的食物。应该吃粗糙的食物。例如，陈大麦、蜂蜜和开水。大量的锻炼和按摩是有用的。

（早）夏：一般地说，应该避免热的影响，换句话说，应该穿薄衣服，呆在阴凉处和用凉水洗澡等等。不应该吃咸的、辣的或酸的，而应该吃甜的和轻的、油的和凉的。

多雨季（夏末）：在多雨季节，由于地面被水浸泡，消化之火渐渐冷却，因此，应该吃激发消化之火的食物，即甜的、酸的和咸的食物、轻的、温的和油的食物，应该喝酒并呆在阴凉的地方。

秋季：在前述之多雨季节，人体渐渐变凉而经常发生胆病，因此，在秋季，应该吃甜的、苦的和涩味的食物，应该穿暖和。

3.药物

藏医文献极大部分涉及到药物，但遗憾的是，直到现在还没有翻译出一本专著，因为在决定尽可能准确地用必要的术语学时遇到了很大困难。一位在这个领域中的先进的专家之一W·A·llnkrig指出：对决定植物学的拉丁对应词是很困难的。

然而，很有希望，这种术语学将不再长久成为未开垦的土地，因为藏学家已经开始着手处理这个问题了。几本新书将很快能够给我们重要的和有决定性的参考。

我们也应该看到，在西藏应用的植物药和草药与藏族人

现在在他们流亡的国家里所能得到的植物药和草药的不同，他们不再能采到在西藏高的山上生长的植物药和草药。西藏是一个富有矿物和植物药的国家（原文有政治性错误——译者），进口一些特别的植物，如从朝鲜进口高丽参及由许多邻国进口其他药，另一方面，它又出口象麝香、硼砂一类的等药物。

药物是根据特殊的规定而由或大或小的远征队采集到的，最大的采集是在八和九月。当采集工作在进行时，年青的医生会受到准确的有关植物和矿物药的教育。通常，果子类（药）在秋季收集，而叶类在夏季收集，春季剪枝，冬季挖根。而后，植物的制剂在"药房"（སྨན་ཁང་）进行。

首先，应用适度加热来脱水，而后在制成丸、散或软膏之前把植物加以粉碎，丸药常以各种不同物质做成的外壳包裹。最后，把液体药物灌入小坛子内，而丸药和散剂用纸包裹，并相应地作出标记。服用药物时，用以吞送的物质起到重要的作用。这就是通常所说的"药马"（སྨན་རྟ་）。它可能是水、糖或蜂蜜。成药可能由多至30～40种不同成份组成，丸药和散药是最普通的（制型），几乎每个藏医在身边都带一个小药房，他的小药囊里是一个小的皮革袋，装有50种不同的药物。用药采取个别给药的方式，多半在早上或晚上服用，药物的组成和处方的配方如此多种多样，以至可收集成卷。在配方中，通常用量不可能精确，重要的事情是比例应是正确的，而不应拘泥于某一种成份的绝对量，因为有丰富经验的藏医允许根据个人的需要变换处方的组成。

在西方，用藏药的任何治疗很可能碰到一些困难，这些优秀的和微妙的藏药如果用西方方法制备大概会减少药效。

无论如何由于西方国家的药学法规，它们不可能进口真正的藏药。这些新法规，无疑地，使藏药在西方的生产相当困难，总之，必须指出，只有在了解病人的体质类型时，才能成功地应用藏药，没有这些知识，就不可能进行治疗。过早的应用这些极珍贵的藏药甚至是危险的，特别当考虑到目前对亚洲“奇迹般的药物”的潮流，这在本书一开始就提到了。耐心而细致地检查和分析这种丰富的藏药宝藏是必要的，以便在西方的我们也能从中获利。因而，药物的介绍不应该只适用于进一步供藏医的临床之用而已，而应该以系统的方式进一步扩大它在这个系统中的理论基础。

分类

由约生活于公元1800年的丹增平措（བསྟན་འཛིན་ཕུན་ཚོགས་）所著的几本最重要的药学著作和几本受到高度评价的医学著作也是很有价值的，这些书由德格（སྡེ་དགེ་）寺院印刷。

当然，在我们提及的这个分类中不可能涉及所有的药物类型，相反地，那样做反而会混淆我希望清楚地描叙的这个体系。因此，只能不时提及某些类型的药物。

Ⅰ.宝石和金属

A.不能熔化的贵重物质：钻石、绿松石、红宝石。

B.能熔化的贵重物质。

Ⅱ.岩石和矿石

A.能被熔化的矿物质：天然磁石、朱砂。

B.不能被熔化的矿物质：煤矿、孔雀石、龟甲。

Ⅲ.药用土

A.天然土：金沙、铅丹、靛青。

B.加工土：硫黄、砖、滕石。

VI.渗出液和分泌液（香味）

藏红花、甘松、麝香。

V.来自树木的药用物质

A.水果和坚果

B.植物花和果树花

C.叶子

D.树枝

E.树干

F.树皮

G.树脂和树液

VI.提炼配制

VIII.药用植物、药草和青草

A.根　　C.花　　E.叶、茎、花

B.叶　　D.果实　　果一起用。

F.全植物

IX.从有感觉能力的生物中获得的药物

这个简短的分类系引自强白多杰（འཇམ་དཔལ་རྡོ་རྗེ）的著作，他在《无垢晶球》与《无垢晶串》中应用了（这种分类法）。

药味

在某一种特殊药物的生产中，药味是很重要的，藏医把它分为六个类型。

1.甘，2.酸，3.咸，4.苦，5.辛，6.涩，他们与风、胆、痰的关系分配如下：

风	胆	痰
甘	甘	辛

酸	苦	酸
咸	涩	涩

这些药味类型是由于元素的影响而产生的，即地、水、火、风、空，来自二种元素以下列方式相互作用而来：

甘＝地和水

酸＝水和地

咸＝水和火

苦＝水和风

辛＝火和风

涩＝地和风

由于药味有六种性质，因而共计可以有63种结合。

	1	2	3	4	5	6
甜（1）	5	10	10	5	1	
酸（1）	4	6	4	1		
咸（1）	3	3	1			
苦（1）	2	1				
辛（1）	1					
涩（1）						
	6	15	20	15	6	1

其结合是：

①不结合的，分离的药味品种6

②二种药味品种结合　　15

③三种药味品种结合　　20

④四种药味品种结合　　15

⑤五种药味品种结合　　6

⑥六种药味品种结合　　　　$\frac{1}{63}$

63这个数字，提醒我们注意印度三元素学说的某些概念。

分组及其功能

①甘味组：

蜂蜜、糖、藏红花、甘草、肉、天门冬属，甜味对老人和儿童，治疗伤口，增强体质是有益的，甘味还能延长生命。

②酸味组：

黄油、凝乳、石榴、无花果、emblic种诃子等等。

③咸味组：

苏打、石盐、明矾、角质盐、硝酸钾等等。

假如身体僵直和食欲不振，咸味是有益的。

④苦味组：

伏牛花、无花果、龙胆、麝香等等。

苦味能驱虫，加强记忆，有好的解渴、消毒和退热作用。

⑤辛味组：

洋葱、大蒜、生姜、黑胡椒等等。

如果发生肿胀、皮肤病、浮肿和创伤，辛味是有益的。辛味还刺激消化和通便。

⑥涩味组：

柽柳属植物，beleric种诃子、檀香、chebulic种诃子等等。涩味治疗创伤和清洁皮肤。

余味

甘味和酸味的药物余味是甜的，酸味药有酸的余味，

苦、辛和涩药是苦的。

药效（ནུས་པ་）

就药效来说，有如下一些类型(《据悉》第二部二十章）①油状，②重，③滑，④凉，⑤淡，⑥钝，⑦锐，⑧粗，⑨轻。

他们与风、胆、痰的关系分配如下：

风	胆	痰
油状	凉	锐
重	淡	粗
滑	钝	

配制

汤药：骨头汤，四液，头饰（མགོ་རྒྱན་）

药用油剂：甘松，大蒜，三果，五根，乌头属植物。

这八种制剂能使风病镇静下来。

糖浆：菖蒲根，蒂达，木藤蓼，三果。

散剂：樟脑，檀香，红花，竹甘露。

这八种制剂能使胆病镇静下来。

丸剂：乌头，各类盐。

糊剂：石榴，杜鹃花，“母马面”，由烧盐制备的碱性药物，白岩石。

这七种制剂能使痰病镇静下来。

油性灌肠剂：缓性泻药，泻药，非缓性泻药。

这三种制剂能除去风病。

轻泻剂：一般轻泻剂，特殊轻泻剂，峻猛轻泻剂，和缓轻泻剂。

这四种制剂能清除胆病。

催吐剂：峻猛催吐剂，和缓催吐剂。

这二种制剂能去除痰病。

这种系统的介绍清楚地表明治疗是受病人体质类型支配的，因而，尽管手头上碰到的问题性质是很复杂的，但已经形成了一个很准确的治疗方案。

4.治疗

风型

①按摩

适应症

一般地说，所有风病都能用这种方法治疗，但它特别适合于抑郁症、皮肤粗糙、老年人疾病、失眠症、一般的体力损耗和贫血症。

禁忌症

如果发生腿僵直、消化疾病和食欲不振，按摩不宜应用。

操作

按摩通过对相应的身体各部位进行治疗，主要是用能治疗某些疾病的油性物质来摩擦，麻油一般用来治疗失眠和风病，澄清的黄油有利于记忆和增进智慧；一年的陈奶油对精神病有效，马的脂肪和驴的脂肪对淋巴性疾病和疥癣病有效；水獭的脂肪对肾衰有效；狗的脂肪对狗咬伤有效；山羊脂肪对天花疤痕有效，尤其是面部伤痕。秃鹫和猪的脂肪对白内障有效；麝香和黄油对发烧引起的白天及夜间失眠有效；用硫酸盐、酵母和黄油做成的糖浆能治愈剧烈的和新鲜的、开放性伤口。用某种豆类和马、驴奶混合的灰做成的糖

浆能治疗陈旧的、感染的伤口，由烧过的蛇皮和猪的脂肪的灰做成的糖浆能治疗白癜风。

在制作这些混合品的过程中，还提及大部分物质，取自所谓的“污物药房”，如烧过的动物角的灰，老鼠的排泄物，厨房的污物等等。

Ⅱ.蒙古式烧灼术

这是适合于风病的第二类治疗。茴蒿籽和黄油（或其它脂肪）加热后，把这种混合物放在毛毯中。然后，从中挤出汁来滴到身体的适当部位。另一种说法包括在一块布中放置茴蒿籽和盐的混合物，然后在热黄油中浸这块布，用这种敷布治疗身体相应的各个部位。

胆型

Ⅰ.发汗

这种治疗方法适用于所有的胆病，对某些被认为发汗是必要的疾病，也可使用。引致发汗的最普通的方法是：用许多温热的衣服包裹病人的全身，让病人呆在包裹物中直到发出足够的汗。

Ⅱ.放血

这种治疗方法也适用于所有胆病，放血是很有效的方法之一，在西方也能应用。这也是为什么我愿意稍为详尽地叙述这种方法的原因。《据悉》中已确切、清楚地再现了这种细节。

适应症

胆型疾病，由扩散热病引起的疾病、肿胀、痛风、创伤、淋巴和血液病。

禁忌症

怀孕、体弱病人，易患精神病的病人，16岁以下的儿童和70岁以上的老年病人。对很凸突的和结节状的血管必须极谨慎。原则上，这种治疗方法不应该用于某些痰病和风型疾病。

器具

（放血）器具应用坚硬的铁并由一个很有经验的铁匠制造。这些铁器必须足够锋利，以至能剪断在空中飘动的头发。这些铁器的长度必须是六指宽。

操作

在实际治疗开始之前，必须做某种准备工作。因为纯净的和不纯净的血液必须加以区分。可用下列方法加以区分：在三至五天之间，服用由三种诃子汁配成的汤剂。不服这些汤剂，风病和发烧将加重，纯净血液将被放出来，而不纯的血液反而被保留。

如果病人先面临高热时，绑扎只能用于四肢，带子可用一根细绳，应用于人体各个部位。对于头部，绳子应系在头后部以便使血管暴露。借助于小棒，小心、均匀地牵拉绳子两端。对胸部的血管，把绳子对角固定在两肩上。绳子系在下颏和喉部周围，以便暴露眼部血管。对于肩部血管可用一根绳子系在腋窝下。以类似的方法，对指头的血管，可用绳子系在腕关节上臂周围。对腿部的大血管则用一指宽的绳子系在膝以上，对脚部的血管在踝以上用绳子系上。

绑扎应该是足够紧的，以便暴露血管，但又不要太紧，以免损害皮肤。在被绑扎好以后，轻轻按摩和拍打静脉。在实际开始治疗以前，必须稍等片刻。用左拇指把该血管推到一边，于是用最合适的器械从绑扎下三指宽的血管处抽出血

液。总的说，共计有五种不同切口，例如，横切口、直切口、沿血管切口等等。每一种方法都适用于一种特定的血管及部位。然而，所有这些非常小心地处理方法的最重要方面，则是皮肤切口应该和血管切口一样长。

藏医们准确地掌握何时应该停止放血。他们有最重要的规则，那就是一旦出现淡色而正常的血液，就应该停止放血。

要点

用来放血的血管的径路和适合于放血的各式各样的点，其准确的解剖位置叙述得极为详细。每一点都适合于特殊的症状或临床表现。在我学习期间，我经常有机会观察藏医们使用放血疗法。尤其是，我也得到了详尽的口头传授和从我老师叶西顿登那里得到了很好的图表。可是，实际操作是如此复杂，以至在本书中，不可能概括全貌。因此，在这里只能作一些一般讲解。如有痛点，则取最靠近的血管；对高烧，首先取大血管，然后取小血管，反之，对很严重的疾病，开始应用主干血管治疗，热度不太高，则先刺小血管，后取大血管，而不用较小血管。

应小心地检查血液标本并依据各种特性给于诊断，诸如，血液浓或稀，血液的颜色如何。例如，患疾病的人血液是浓的和紫的。放血的量也是很重要的。

副作用和误治

甚至最小的过失也会导致严重的后果，因此，应尽量注意避免可能出现的过失。有可能血液放得不够，因为病人的身体还没有足够暖和，或者在治疗前吃得太多，切口太小或绑扎拆除过早。有可能没有污血放得不够，切口可能流血太

多或出现肿胀，皮肤损害太多或器具不够锋利，也提及了纠正这些过失的方法。

放血后

放血后，应告诫病人休息，按摩放血点，而后用绷带覆盖。

优点

这种方法的优点是多方面的：清洁血管、除去污血、减轻疼痛、消除肿胀、瘦人可增加体重，胖人可减肥。

放血的方法由藏医生们发展到尽善尽美的高度，而且是一种很有效的治疗。这一藏医方法与正规的所谓“放血”没有多大关系。在特殊点上通常放出很少几滴血，就足够弄清疾病的真相了。然而，用如此长的篇幅来讨论可能出现的过失和副作用，这清楚地表明：对没有受藏医正确教导的西方（医生）来说，这种治疗方法几乎很可能是不适用的。关于血管的详尽知识，血管的循行路线和它们的性质也是必要的。总之，共有77条血管可供放血，（在头和颈部21，肩、臂和手指34，腿18，胃区部2，男性生殖器2）。放血是危险的，还因为藏医们知道362个所谓的“要害点”，其中190个位于血管，不能用来放血，否则会导致严重的身体机能失调。

Ⅲ.“魔水轮”

第三种治疗胆病的方法不象其它名字那样神秘。事实上，它是一种水疗法，在治疗过程中，病人被安置在瀑布下面或把冷水从盆里泼下。

痰型

Ⅰ.热疗

适应症

消化问题、胃痉挛、由发热引起的疼痛。原则上，热疗适用于所有疾病。

禁忌症

慢性黄疸病、中毒、肥胖症。

操作

通常热疗采用敷压的形式。虽然“dugs”这个术语（དུགས་པ་=升温）实际上指热疗。事实上，另外几种敷压形式是在这个意义上提及的，即既不温也不热。对某些类型的发烧和疼痛，敷压是用冷水填充动物胃腔而成。这种“动物胃方法”似乎是很流行的，而通常是用羊胃。在这种情况下，可以治愈眼睛周围肿胀、武器所致的损害。胃痉挛并发发烧可用从河岸拣来的冷石治疗。

热敷操作法如下：热盐适合于胃痉挛和消化系疾病。羊粪和啤酒加热适合于关节淋巴积液。对于尿潴留（由于冷的影响）用鸽子和压碎种子残渣混合物。对所有寒病，热砖是有用的。用热苔藓和焙炒的谷物作热敷对肝病是有利的。

Ⅱ.烧灼疗法

这种治疗方法有二种器具，即烙器和烧灼模板。藏医学的图表告诉我们，这些器具是由金、银、铜或铁做成的。不过，我只见过藏医们用很简单的铁制器具，与那些在图表中描绘的从印度医生那里带来的华丽的装饰品形成对照。通常在三角形的烧灼模板上有三个洞，这是因为烧灼不仅用于治疗伤口，而且也用于艾灸疗法时，给人体穴位加热。

烧灼疗法的技术是很简单的。首先标出治疗的穴位，随后把模板放在合适的穴位的皮肤上，最后把烙器放在火中加

热，并通过模板上的洞放在皮肤上。当然，治疗持续时间的长短，因皮肤被烧灼的程度而定。

虽然这种治疗方法可能很适合于治疗伤口，但西方病人未必觉得特别满意。因而下面一种治疗方法，即艾灸在西方能被很好地应用。

艾灸

适应症

消化系统疾病、肿瘤、头和关节的淋巴积液，水肿、脓肿、记忆消失、“通道”疾病、淋巴疾病和不同类型的发烧。原则上，艾灸适合于痰型和风型所患的疾病。

禁忌症

一切血液病和胆热病。

所用物质

用于艾灸的物质“火绒”（[illegible]་བ་）从艾属植物中获得。这种植物必须在藏历的第七、八、九月的第八天采集。把它压碎后，搓成圆锥条，其大小根据被治疗的疾病类型而不同。例如，对头部、四肢及身体前部的穴位，可用小指尖大小的（艾绒团），而治疗脊柱的穴位以食指尖大小的（艾绒团）。

操作

1．极热的：在一个点上放置20多个艾绒，治疗达30个月之久，适用于治疗肿瘤和脓肿。

2．高热的：艾绒少一些，约15个，放置在一个点上，用这种方法治疗痰病、淋巴和心脏病。

3．热的：用6个艾绒在该点上略加热，用这种方法治疗寄生虫、尿潴留和便秘。

4."恐吓"对忧虑的人，尤其对小孩，在应用一次之后，艾绒必须立即除去。

假如艾灸需要在同一点上再次施行，当一一艾绒锥体的2/3被烧掉后，则换用下一个足够量的艾绒，这第二个艾绒烧得快一些，而来自它的热却可持续较长时间。烧掉的艾绒锥团不应该用手去拿，在灰烬上先吐上唾沫后再用针除去。如果艾柱的顶部向外突破，这种现象说明治疗效果是特别好的。如果见到一环形记号和小水疱的痕迹，这也是一种好的迹象。最后的治疗步骤是在把灰烬去除后，按摩治疗过的穴位。对病人来说，活动是有利的，因为它可以促进血液循环。不过，病人不能喝冷水，哪怕是一点点，以免影响热疗的疗效。

穴位

藏医们能区别出二种不同的穴位：

1. 痛点穴：这些是痛点或由其本身表明有病的点，如施加压力，其疼痛即减轻。

2. 特殊穴位：这种情况，藏医同样也知道许多特殊穴位，那就是，准确地找出解剖学上的穴点并有特殊的指征。我获得的图表和我受到教导比那些用于与放血有关的要准确得多。同样，这种治疗方法，至少对那些精通针灸的医生来说，比学习放血的方法要容易联系在一起。到现在，我们应用中国和日本的艾灸方法已经有30年的历史了。所以在这里发表所有图表和穴位及其适应症根本没有问题，不过，这将在第三卷中涉及。但无论如何，不是本卷所应该涉及的范围。虽然如此，我愿提到脊柱上的穴位，因为和针灸穴位进行比较是有趣的。几乎所有这些穴位都与脏和腑相对应，并

有命名，特殊穴位也是如此。

就象藏医所说的那样，所有的穴位均位于脊柱的“顶部”从第一个脊椎开始，当病人的头向前、下弯曲时，便能找到。

第一穴位＝风穴（རླུང་གསང་）（风）

疾病、颤抖、白天嗜睡、硬脖子、耳聋、哑巴、心绞痛。

第二穴位＝胆穴（མཁྲིས་གསང་）（胆）

胆冷病、胆囊和肺区刺痛。

第三穴位＝痰穴（བད་ཀན་གསང་）（痰）

冷风病、肺和心脏压痛，头痛、身体上部疾病。

第四穴位＝肺母穴（གློ་མ་གསང་）（肺“后”叶＝“母”部）

第五穴位＝肺子穴（གློ་བུ་གསང་）（肺“前”叶＝“子”部）

以上二点：肺痛、尤其夜间持续咳嗽。

第六穴位＝命脉穴（སྲོག་པ་རྩ་གསང་）（命脉）

颤动、哑巴、神志昏迷、虚弱、健忘、风和痰病。

第七穴位＝心穴（སྙིང་གི་གསང་）（心）

症状同第六穴位。

第八穴位＝肝味（穴）（མཆིན་དྲི་）（膈）

第九穴位＝肝穴（མཆིན་པའི་གསང་）（肝）

以上二点：肝肿瘤、肝区疼痛、打嗝、呕吐、呃逆、肝虚。

第十穴位＝胆穴（སཁྲིམ་གསང་）（胆囊）

消化功能紊乱以致眼黄，呕出胆汁，胆囊，肿瘤，持续头痛，食欲减退。

第十一穴位＝脾穴（མཆེད་གསང་）（脾）

身体沉重，脾肿大。

第十二穴位＝胃穴（ཕོ་བའི་གསང་）（胃）

来自胃的消化系统疾病，胃区肿瘤，胃内形成坚硬包块，胸骨下痰病。

第十三穴位＝三木休穴（བསང་སེ་གསང་）（储精囊，但也指卵巢穴，本书早些时候的材料提到关于三木休这个词存在着不肯定的意义）。

子宫瘤，神志昏迷，月经紊乱，增大的子宫引起尿道阻塞。

第十四穴位＝肾穴（མཁལ་མའི་གསང་）（肾）

腰区疼痛，肾冷，小便困难，造精困难。

第十五穴位＝脏腑穴（དོན་མཚོད་སལ་གསང་）（脏和腑的一般穴位）

冷风病。

第十六穴位＝大肠穴（ལོང་གསང་）（大肠）

大肠过于剧烈肠蠕动，肿瘤，急性腹痛。

第十七穴位＝小肠穴（རྒྱུ་མའི་གསང་）（小肠）

冷风病、肿瘤，粘液性便。

第十八穴位＝膀胱穴（ལྒང་པའི་གསང་）（膀胱）

由于冷的影响，尤其是膝冷引起的尿潴留。

第十九穴位＝精穴（ཁུ་བའི་གསང་）（精液）

遗精。

第二十穴位＝土赛隆穴（ཐུར་སེལ་རླུང་སྒོའི་གསང་）（去风）。

胃肠胀气，粪和粘液的排出。

在这种情况下，对全身的许多穴位进行命名和定位，准确地描叙它们的症状。

根据藏医们所述，艾灸作为一种治疗方法有很多优点，尤其是，它促进消化系统功能，消除肿胀，增进记忆，脓肿和严重伤口很快治愈，肿瘤消失。

艾灸尤其适合于痰病。这种方法对其它方法治疗无效的许多疾病也是有效的。

今天，我们可以肯定地说，艾灸在西方是能成功地运用而又没有任何危险的治疗方法。然而，透彻地了解所有穴位和疾病症状，以及请藏医老师们正式介绍和讲授所有知识都是很有必要的。

外科

在整个藏医体系中，没有提及外科，在《据悉》中也只有比较小的部分涉及。在第二部分的第22章，我们发现提及外科使用的器械。所谓“小病”（由针、箭、异物等所致的肌腱缩短和创伤）占据第三部分（44—62章）大部分篇幅，82—86章涉及由武器或工具造成的损伤、头部创伤、喉部损伤、躯干和上、下肢创伤，在第四部分（25章）中作为外科与手术治疗方法一样受到重视。

外科在《据悉》一书中相对来说是不重要的，这同样在藏医实践中也有所反映，这里，外科也只处于次要地位。没有迹象表明在理论或实践中以所谓“大外科”有所了解。而藏医们的手术技术不能被视为有什么内容，只不过是很原始的。实际上这是事实，即试图用所有其它已有的处理方法，从而避免用外科。藏医具有非凡的能力，因而想出除外科以外的其他供选择的办法，这与藏族的信仰也有关系，即：基本上说，对人体的任何大手术都是不自然的，甚至输血都是勉强的。而假如可能就绝不做此事，即使藏医懂得并且也实行自身血液疗法。

藏医几乎很难被认为是“大外科”领域的专家，他们的

确大多数是“小外科”的技能的主人，如扭伤、创伤、脱臼，尤其在治疗骨折方面是极精巧的，显示了其聪明才智和极大的创造力。在达姆萨拉，他们在这方面的丰富经验常使我感到惊奇。

第四 体质类型

正如我在卷一所包含的各章中分析的内容明确显示的那样，整个藏医学总是分成三部分，换句话说，整个体系涉及三个类型，即风、胆、痰。因此，谈论体质学说是正确的。本卷所包括的各章的分析进一步扩充了医学术语学，并较清楚地展示了藏医的个体特性和三种体液的更多的特性。不了解（或不决定）病人的体质类型，就不可能进行诊断，也不可进行治疗。

当描叙这三种类型时，实际上不可能包括它所涉及的诸方面，但我将试图提及其中的一些特性。然而，诸如疾病增多或减少和味的性质（这里仅提及1～2种）这些典型的东西，即使他们起到很重要的作用，也不得不放弃。

以下三组被选作为三种体液的特征，即风、胆、痰。

1.一般的性格和气质

在《据悉》第二部分第六章描述了这种特征。

风：个小、优美、黑皮肤、对冷敏感、健谈、活泼、爱交往、爱笑和唱歌、睡眠不佳、寿命短、其特征类似秃鹫和狐狸。

胆：中等个头、黄皮肤、不能忍饥耐渴、易出汗、多出

汗、有才能并骄傲自大、寿命中等、特征类似虎和狼。

痰：丰满高大、皮肤苍白、体凉、能忍饥饿和口渴、嗜睡、性格愉快、友好、寿命长、特征类似狮子和带头羊。

当然，西医也有很多体质类型的区分，然而却很少有“单纯”的体质类型，而几乎全部都是混合型的。藏医把混合型分成以下七组：

单纯的风、胆、痰型	3
同时表现三种特征型	1
表现成对特征型	3
（风＋胆、风＋痰、胆＋痰）	7

2.一般导致疾病的条件

《据悉》第二部分第九章描叙了这些特征。

风：无节制的生活、睡眠欠缺、晚上睡不着（失眠）、劳累、饥饿时长时间谈话、激烈的啼哭、频频呕吐、失血、忧虑和悲哀。

胆：午后睡觉、当提重物时极度用力，在各方面的活动太多（尤其当天热时）、烦恼。

痰：白天睡觉、饭后休息、呆在潮湿地带、洗澡时间太长、衣服穿得太少、吃得太多太快。

3.体系的特点

在这节中，表列关于诊断和治疗的所有特点，这些特点系取自原文的分析。所有术语用完全同样的方法整理，正如我们在这个体系中所见到的一样。在这里（我们）再一次加以小结，以便易于记忆。（见PP.114—116）

在简短而又重要地介绍了体液学说的一章之后，我愿意总结一下，在这卷中所包含的内容。在第一卷中，除了别的以外，我们还发现了藏医的原理，那就是：根据这三种东西，即疾病的基础、人体的要素和污物，是否有改变，它们致使身体保持健康或是消灭了身体。

关于这个原理和鉴于各种味所起的重要作用，药效和三种体液的增加和减少（这里只点出一些方面），藏医学和印度医学有相似之处。然后，通过翻译和分析本卷概括的原文，有可能决定更多的藏医理论基础显示，诸如，关于脉诊、病因29个方面的问诊，区分为4×101病和藏医治疗方法，这些典型的特性，这里只点出其中少数几项。对九个学科的简述，使我们现在能见到的藏医学的全貌，至少是在主要的特点和结构方面。这个系统的方法也意味着，在以后的研究工作中，它将可能用原文对这些学科进行更详尽的研究。

扩大医学术语学和九个学科的描述，已经给进行藏医学研究开了个头。不过，要到达打开展示藏医学基础的“八个分支学科”的大门，那还要走很长的路。

第五　《据悉》

本书最后部分必须专用于在藏医体系中居突出地位的著作，这本著作没有被喇嘛教的经典所收编，其渊流和作者不详。《据悉》也是本研究工作的起点。

《据悉》的内容结构

在卷一中，其结构叙述如下：

第一部分根本医典（རྩ་བའི་རྒྱུད་）11页6章

第二部分论说医典（བཤད་པའི་རྒྱུད་）43页31章

第三部分秘密医典（མན་ངག་གི་རྒྱུད་）275页92章

第四部分后续医典（ཕྱི་མའི་རྒྱུད་）67页　27章

396页　156章

因此，该书由四部分构成。

问题的引起在于究竟《据悉》的结构和印度医学的主要著作结构比较能否获得关于《据悉》起源的任何迹象。阇罗迦、妙闻、伐八他被认为是最杰出的印度医生，他们是印度医学重要著作的作者，这里将把这几部著作的结构与《据悉》作一比较。

《阇罗迦全集》包括　　　　八部分

《妙闻全集》包括　　　　六部分

《伐八他八支心要集》包括　　　　六部分

上述著作没有一部用与《据悉》同样的方法编排，《据悉》共分四部分。可能是藏医学选择这种四部分类法，以便引起对藏医学“八个分支知识”的注意。

八个分支知识

《据悉》的标题包括“八个分支知识”（即ཡན་ལག་བརྒྱད་པ་），它的确是整个藏医的最核心内容。在本书第一部分，第二章对这个“八个分支知识”作了如下定义：

身体和儿童妇女病精灵（ལུས་དང་བྱིས་པ་མོ་ནད་གདོན）//

武器毒老年和性功能（མཚོན་དུག་རྒས་པ་རོ་ཙ་བ）//

这些术语表示“八个分支知识”，在本书的第三部排列介绍：

1. ལུས་　（人体）　　　　70章　　一般治疗

2. བྱིས་པ་（小孩）	3 章	儿科学
3. མོ་ （妇）	3 章	妇科学
4. གདོན་（邪恶的精灵）	5 章	精神病学
5. མཚོན་ （矛）	5 章	外科学
6. དུག་ （毒）	3 章	毒理学
7. རྒས་ （老年人）	1 章	返老还童
8. རོ་ཙ་བ་（性机能）	2 章	壮阳
	92章	

三部印度著作的安排如下：

阇罗迦全集	妙闻全集	伐八他
1.普通疗法	1.普外	1.普通疗法
2.锁骨上外科	2.锁骨上外科	2.儿科学
3.普外	3.普通疗法	3.精神病学
4.毒理学	4.精神病学	4.锁骨上外科
5.精神病学	5.儿科学	5.普外
6.儿科学	6.毒病学	6.毒理学
7.返老还童	7.返老还童	7.返老还童
8.壮阳	8.壮阳	8.壮阳

这些对照表明，《伐八他的全集》的八个分支的安排最类似于《据悉》的八个学科。在本对照中，二本书有六个方面占有相同的位置。

应该补充说明，“妇科病学科”出现在《据悉》的第三章，而没有一本印度著作提及（这个问题）。

已如上述，八个分支是在《据悉》第三部分中介绍的，这一部分也是最长部分（共275页，92章），藏族学者桑结加措（སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ་）在他的《蓝琉璃》（བཻ་ཌཱུར་སྔོན་པོ་）著作

中，对《据悉》四个部分都写了评论。有关第三部分的评论特别长（563张），他还在《补遗》（ལྷན་ཐབས་）一书中补入了《据悉》第三部分的评论（288张）。这样，可以假定第三部分似乎特别重要而难懂。最可能的是：第三部分是相当重要的，因为它具有八个分支的寿命吠陀医学出现在那里，后者形成这本书的基础。由于《据悉》八个分支的排列最类似伐八他的论文集，人们可以假设，两本书有某些程度的联系。

另一种支持这种假设的因素是："八个分支知识"中的一章原文在这二部相平行的著作中都涉及了。众所周知，《伐八他的八支心要全集》被收入了《丹珠尔》，其最后一部分的第三章与《据悉》第三部分的73章相符。1937年J·Filliozat翻译了《据悉》相对应的章节，并用藏文版和梵文版进行对照。

"对这一章的研究表明：它与伐八他著作的普遍相符是十分明显的"。

当然，单独一章不能证明任何问题。最终，要解决《据悉》原著的渊源及作者的问题，那是藏学家的任务，而不是我的任务。毫无疑问，考虑到我研究的基础是《据悉》，所以在这里提出这些问题是完全可以理解的。

藏学家

十分自然的，在本书结束时，应该引证那些藏学家的意见，他们特别把注意力转向藏医学这个问题。已如第一卷所指出：在这个问题上的两个权威学者，W·A·llnkrig和C·Vogel，他们不怀疑《据悉》的优越性。

J·Filliozat还指出《据悉》在藏医和蒙医中占统治地

位，在《据悉》和伐八他的论著之间有类似之处。然而，人们不应假定《据悉》的作者把伐八他著作作为基础，即：事实上，完全可能的是另外一码事。也许人们应接受（这样的意见）即：事实上，二本书互不依赖地以同一本资料来源为基础，它现在已散佚，这个问题应该重新引起讨论。

K•Lange在她的著作《桑结嘉措的著作》（德文）（1653—1705）中，也涉及到这个学者的《蓝琉璃》这部医学百科全书。她同时还指出了在藏医学和蒙医学的全部文献中，迄今《据悉》仍被作为基础著作。然而，难以理解的是：为什么要认为《据悉》是印度佛教的原著的藏文译文，而这本印度佛教的原著却又已遗憾地不存在了。

> “因此，我们将把现在所能见到的书面版本的《据悉》——顺便说一下，如果没有《蓝琉璃》的解释本的评论，对未受启蒙教育的人来说，简直无法理解——作为17—18世纪的著作之一。通过它(《据悉》）某些古老而此前只有口头的传统（资料）首次记录下来，并成为教条化”。

（译自德文）毫无疑问，R•E•EmmericR是这个材料的主要权威，他也特别专注于这个问题。在对此问题有关的文章中，他提出了三种可能的结论：

1. 可能有二个仁钦桑波（རིན་ཆེན་བཟང་པོ་），一个生活于公元八世纪，另一个在11世纪。前者翻译了伐八他的《八支心要全集》，而后者译了Candranandana对该书的译著。这也符合西藏的传说，即把仁钦桑波说成和Jinamitra的同时代人，也即他在九世纪初叶和Danasila进行过合作。还有一种

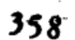
在《青史》记录的传说，把仁钦桑波放在Danasila以前，作为印度传播Ravi—gupta教义的继承人。

2.可能是生活于11世纪的小宇妥巴采用了仁钦桑波的伐八他的《八支心要全集》的译本，西藏传说可能混淆了二个宇妥巴，当时candranandana可能是与克什米尔Abhimanyu王二世（统治时期公元958—972年）同时期的人。

3.正如西藏传统所记载的那样，在老宇妥巴的传记记录中，老宇妥巴可能接受了维洛遮那所译的伐八他的《八支心要全集》的译本。如果是那样，仁钦桑波一定或多或少地全面接收了维洛遮那的译本。关于维洛遮那的译本在印度传说中未有所闻。

因此，我愿用表达希望的观点来作为结尾，那就是不但藏学家将会解决围绕《据悉》的神秘，而且这本书总有一天将由这些学者全部译出，以便将有可能转向这个专题，即藏医学的实践。对此，本书已经确定了更多的理论基础。

（蔡景峰　校）



笺注《卫藏圣迹志》

〔意〕费拉丽著　　沈卫荣　汪利平译

原编者序

费拉丽（ALfonsa Ferrari，1918—1954）是罗马佛学研究院最出色的学生之一，她的导师便是杜齐（G·Tucci）教授。她曾师事福米齐（Formichi）学习梵文；跟随导师杜齐学习了藏文和远东、印度宗教，毕业于罗马大学。毕业论文作的是《佛说法乘义决定经》研究，此经是一个用简单语言总结摩诃衍那（Mahāyāna，即大乘佛教）之要义的小部头梵本。其后，费拉丽在罗马大学东方学院攻读硕士后学位，毕业时她发表了圣勇（ĀryaŚūra）的《波罗蜜多注》（Pārami-tāsamāsa）的译注本和译文。在1946年和1948年，她两次获得了在巴黎进行学术研究的奖学金。在巴黎她与布洛克（Bloch）、任努（Renou）、巴考（Bacot）、拉露（Lalou）等人在一起工作。1952年，她受聘在罗马大学教授梵文；但从此时起，她就开始与长期的病魔作斗争，也正是这个病魔最终导致了她于1954年夭折。我们失去了一位很有前途的年青学者，她的严格的科学态度和方法、她的

无情的自我批评的风格对于大部头作品的问世来说无疑是一大障碍，但对于她有选择地发表的很少的作品来说却保证了很高的学术水平。

在1946年，当她首途去巴黎时，杜齐教授就建议她从事钦则（mkhyen brtse）的《卫藏圣迹志》一书的研究工作。她对此书作了几年的研究，并准备将此作为在法国高级研究学院学习的学位论文。但后来她的兴趣渐趋减弱，一则她的注意力已转移到别的课题上了；二则因为病魔已开始吞噬她的生命力。我记得我曾不止一次地与她谈论过此事，企求努力说服她去完成这一她曾如此热心地开始、且又如此胜任和谨慎地继续着的工作，但这都是徒劳。事实上，自1951年之后她就停止了对《卫藏圣迹志》一书的研究工作。

在她仙逝之后，应杜齐教授所请，并征得我们所伤悼的朋友的家族的同意，由我来负责整理、发表她的仅有的一个遗稿。费拉丽小姐的哥哥Ugo·Ferrari先生将她留下的全部存稿移交给了我。当时由于被手头其它迫切的任务所拖累，故而耽搁了很长一段时间。当我开始检查这部分遗稿时不免大吃一惊，因为它比我期望的要少得多，还根本谈不上象我们原先所设想的那样：将其付梓出版。此书的大部分尚未动笔，对做这项工作是否可能，或者说是否真的很恰当，一度我曾充满疑虑。最终我下定了决心，因为我将完成和出版她的最后的著作看成是纪念这位朋友和学者的义不容辞的责任。

以下是移交给我的材料：

1）根据手稿和木刻版A对此书一半略强一些（页1—

16）的内容所作的校勘。

2）全部的法文译文。

3）此书开头六页的注释（法文，即本书的注1—118）。

4）两个索引表，一个是地名索引，一个是人名索引，还附有一个简短的、不连贯的且未经整理的笔记（主要援引自《青史》、《如意宝树史》、《西藏画卷》）和文献版本提要。

5）一个接近完成和准备复制的地图，与本书图A相同。

我在本书撰写过程中承担的工作量如下：

1）写作导言。

2）检查和完成全书的校勘，并将此与木刻版B作了比较，将它的法国转写法改成罗马东方丛书通用的转写法。

3）将法文译文改成英文，根据藏文原文作了彻底的检查，必要时在少数地方作了修正。

4）将现存的注释译成英文（注1—118），没有作任何变动，只是添加了一些内容，我所添加的部分则放在有我名字的开头字母的方括号之中。黎吉生先生（Hugh Richardson）和彼德·奥夫斯奈德（Peter Aufschnaiter）所作的注释亦照此处理。

5）拟定资料索引，检查并完成了这个索引，以便撰写全书其余部分的注释（注119—1714）。这是这个工作中最长、最困难的部分。我企图尽可能地利用费拉丽小姐的笔记，但差不多所有这些笔记仅是提供了一条她试图在其中进行研究的大概范围的线索。对这些线索我作了尽可能的扩充和发挥，以便最大限度地捕捉其思维脉络，当然结果表明她的这些注释要比她已经完成的那一部分简单得多，而且更不全

面。出于笔者所赞赏的科学态度和道义上的责任，我为这一作为独立的著作在材料上还略嫌不足的作品增添了大量的材料，利用了一些费拉丽小姐只是浏阅过的（桑结嘉措的《黄琉璃》和隆多上师的《隆多喇嘛全集》）或者压根儿就没有利用过的（《钦则喇嘛传》、《语录大乘海》、《萨迦寺志》）藏文文献。然而，有一些问题在我力所能及的范围内是无法解决的，因此我求助于在拉萨的最后一位英国商务代办黎吉生先生，长期不断的通信联系以使黎吉生先生在罗马逗留一星期而告终。这样使我得以有机会与他研讨本书的全部注释。黎吉生先生在西藏居住了九年，他对藏区事物有着广泛的了解，其价值是无法估量的。本书中他对一些地方、寺院和庙宇作了描述，他是到过这些地方的唯一的欧洲人。他给了我所利用的此书的木刻版B（有关此详后），这儿出版的所有照片都来源于他的收藏品。总之，没有他的合作，本书是永远不可能以现在这样的面目问世的。按理黎吉生先生的名字完全应该作为我们的合作者而出现，但由于黎吉生先生谦逊地拒绝在封面上署名而未能如愿。我只能在此载录下他对我的慷慨的帮助和我对他的经久不衰的热情的由衷的感谢。在草拟一些注释的时候，我也依靠了我的导师和朋友杜齐先生取之于他对西藏宗教史和建筑的无与伦比的知识宝库中的一些建议。我亦应该感谢现居凯瑟曼都的彼特·奥夫斯奈德先生。他通读了全书，并给了我有关通过他亲身经历而了解的地方的大约十二个简短的注释。在本书的后半部分我与我的合作者所承担的工作量是很大的，这儿我也仔细地将我们的贡献放在附有我们名字开头字母的方括号内，以示识别。

6）改变图A的转写法，并在黎吉生先生的帮助下对其作了全面的检查。必须指出的是现存的印度方面勘定的地图是不太令人满意的，这不只是因为他们的经常被歪曲的以致令人难以置信的转写，而且还因为图中有许多制作错误；还有许多旁侧的地区尚未勘查。在许多地方黎吉生先生是第一个涉足的西方人，因此他能够改正或确定一些在测定的地图上是以不准确的形式出现、或因没有测定而留下空白的寺院和别的地域的位置。最突出的两个例子是止贡地区和宁玛地区。

7）又一次在黎吉生先生的帮助下绘制图B和图C。

8）编排索引。

我当然明白我已经超越了一个纯粹的编辑所应有的权限，但唯有如此才能使本书真正为世界学术界所利用，就象我已经说过的那样，我确信要是费拉丽小姐健在的话，她也会通过所有可能的途径来完成这些工作的，因此她也会赞成我的做法的。

衷心希望本书能永久地纪念它的作者——一位被残酷的命运剥夺了刚刚开始其辉煌生涯的、志向清远的女子和优秀的学者。

毕达克（Luciano Petech）

罗马，1957年10月

本书引用书目

贝尔（Ch·Bell）：《西藏宗教》，牛津，1931。

布敦（Buston）：奥伯米勒译：《布敦佛教史》，卷I II，汉堡，1932。

达斯（S·Gh·Das）：《英——藏词典》，加尔各答，1902。

达斯（S.Ch.Das）：《去拉萨和卫藏旅行记》，伦敦，1904。

敏珠尔诺门汗：《赡部洲志》或译《世界广说》，Vdzam gling chen povi rgyas bshad snod bcud kun gsal me lung，1820年，杜齐教授私藏，罗马。

管译师软奴班（VGos lo gzhon nu dpal）：《青史》，功德林版。

格第（A·Getty）：《北部佛教诸神》，牛津，1928。

哥范德（A.Grünwedel）：《拉萨的寺庙》（汉堡科学院会议报告，1919）。五世达赖喇嘛所作《拉萨寺志》翻译。

霍夫曼（H·Hoffmann）：《西藏的佛教》，慕尼黑，1956。

胡特（G·Huth）：《蒙古佛教史》，卷II，斯特拉斯堡，1896。济美日贝多吉(vJigs med rig pavi rdo rje）所作《蒙古佛教史》（hor chos vbyun）翻译。

杜齐（G·Tucci），《印度——西藏》，罗马，1932—1941。

隆多喇嘛：《隆多喇嘛全集》（Klong rdol Bla ma

gung vbum)。

班丹顿珠(dpal ldan don grub):《帝释持金刚公哥藏卜传》。杜齐私藏木刻本。

噶玛扎西却盼(karma bkra shis chos vphel):《钦则喇嘛传》,杜齐私藏木刻版,罗马。

毕达克(L.Petech):《旅居西藏、尼泊尔的意大利传教士文献》(七卷),罗马 1952—1956。

涅贝斯基(R·de Nebesky-WoJkowitz):《西藏的鬼怪和神灵》,1956。

毕达克:《十八世纪早期的西藏和中原》;莱顿,1950。

《印度勘测记》(Records of the survey of India,卷八,德拉冬(Dehra Dun),1915—1922。

达斯《松巴堪布传》,《亚洲学会孟加拉分会杂志》,1889,页37—84。《如意宝树史》附录《方格年表》翻译。

列里赫(G·N·Roerich):《青史》(二卷),加尔各答,1949—1953。《青史》翻译。

公哥仁钦:《萨迦寺志》,杜齐教授私藏木刻本,罗马。

舒尔曼(G·Schulemann):《达赖喇嘛史》,汉堡,1911。

松巴堪布(Sum pa mkhan po):《如意宝树史》(Pag sam Jon zang),达斯编,卷二,加尔各答。

I:《藏文大藏经总目》,Sendai,1934。

I:《东京帝国大学所藏藏文佛经目录》,Sendai,1953。

杜散特(G·ToussAint):《莲花生遗教》,巴黎,

1933，《莲花生遗教》（Padma thang yig）翻译。

杜齐：《西藏画卷》，二卷，罗马，1949。

让迥多吉（Rang byung rdo rje）：《语录大乘海》（gTam gyi tshogs thegs pavi rgya mtsho）。

杜齐：《去拉萨及其更远处》，罗马，1956。

杜齐：《吐蕃王陵考》，罗马，1950。

瓦西里耶夫（Vasilyev）：《西藏地理》，圣彼得堡，1895。《瞻部洲志》所见西藏地理译注。

桑结嘉措（Sangs rgyas rgya mtsho）：《黄琉璃》（Vaidūrya ser po）。

华德尔（L·A·Waddell）：《西藏佛教或喇嘛教》，伦敦，1895。

华德尔：《拉萨和它的秘密》，伦敦，1905。

导　言

编　者

关于《卫藏圣迹志》一书的作者，我们是通过一部题为《尊者上师一切智仁慈妙音钦则公哥登贝监藏班藏卜传》（rJe btsun bla ma thams cad mkhyen cing gzigs pa vjam dbyangs mkhyen brtse dbang po kun dgav bstan Pavi rgyal mtshan dpal bzang povi rnam thar mdo bsdus pa ngo mtshar u dum ba ravi dgav tshal，118叶）的圣者传记而得以了解的。此书为恭桑德钦渥赛林寺（kung bzang bde chen vod gsal gling）八十一岁高龄的格西噶玛扎什曲佩(dge bshes karma bkra shis chos vphel）于1892年（水龙年）写成。恭桑德钦渥赛林是辇真扎（rin chen brag）的根本道场。它按照藏文rnam thar，即圣者传记的一般格式分成三个部分：一是phyi·rnam thar（叶79a—85a），即“外传”，主要记载他的寺院生活和他所学过的经书；二是nang·rnam thar，即内传，记载其秘教的传承和灌顶出家，他主要受宁玛派剃度；三是gsang bavi rnam thar，即“秘传”（叶85a—117a），记载他的神秘经历和圣迹。钦则（mkhyen brtse）于第十四饶迥的火龙年（1820年）出生在朵甘思（mdo khams）的协茂岗（zhal mo sgang）地方，十二岁时在塔则（thar rtse）出家为僧，法名为妙音钦则旺布公哥登贝监藏，我将其名简称为钦则。1840年，他到了卫藏，在卫藏的宁玛派大

寺敏珠林（smin grol gling）中接受圣职。他在此后的生涯中精神体验十分丰富，但对外部事件却所知甚寡。他于水龙年，即1892年圆寂。

钦则的著作几次引起了当代学者的注意，见杜齐：《印度和西藏》卷四，1，页45；杜齐：《去拉萨及其更远处》页123—124；毕达克：《十八世纪早期的汉藏关系》页51，85；霍夫曼（H·Hoffmann）：《苯教之历史资料》1950，页147（在木刻版B所给的名称之下）。

在译注本书的过程中，我们利用了《卫藏圣迹志》的三个不同的版本。第一个本子是木刻版（xyl A），它共有二十九页，尺寸很小（32×8厘米），每页有六行，属于杜齐教授的私藏。第二个本子是出自拉萨的木刻版（xyl B），它包括小尺寸（30×9厘米）的四十页，每页也是六行。这是敏珠林寺（smin grol gling）的活佛给黎吉生先生的，蒙黎吉生先生好意将它暂借予我。除了名称以外，它与第一个拉萨版（xylA）字字相合，实际上没有任何不同的拼写，只是在末尾有一些附加的内容（在它的适当的地方已经指出，见页32），这些内容不属于《圣迹志》的一部分，因此本书将其删去了。第三个本子是地点、日期都不明确的抄本，共有小尺寸（29×10厘米）的三十四页，每页也是六行，用规则易辨的草书（dbu-med）书写，它亦属于杜齐教授的私藏。它的准确性要次于前两个木刻版，有些地方已受到严重损坏，但它却包含一些在木刻版中所不见的段落。本书以第一木刻版为蓝本，并在脚注中附上第二木刻版和抄本的异文。

至于《卫藏圣迹志》的材料来源有些在此书中已经提

到，例如《噶当教法史》（注14）；五世达赖喇嘛著《去拉萨指南》（注44）；阿旺江巴（ngag dbang byams pa）著《四寺志》（注85）；在《莲花生大师遗教》中的桑耶寺偶像目录（注132）；《语录大乘海》（注308）；《萨迦寺志》（注482）；多罗那它《觉囊寺志》（注565)。当然，作者本人根据的是现时的圣迹指南（dkar chag），首先是他自己的个人经历。我们从他的传记中得知他在卫藏作过广泛的巡礼。实际上，他的一生常常是在四出游历中度过的。在《卫藏圣迹志》中出现的许多地名亦见于他的传记中，在传记中很详细地记载了他游历诸地的年、月、日，以及在那里受教和他的见闻等材料。因此，《卫藏圣迹志》是作者博览群书和一辈子朝圣旅行生活的结晶。在能够为西方旅行家提供的所有很少的材料所核实的情况下，它是相当可靠和切合实际的。我们必须牢牢记住本书只在部分意义上是一部学术著作，在很大程度上，它也可以为现实的目的服务，可以为去卫藏圣迹朝圣的香客提供道路、山口、寺院和庙宇等情况。当然对所描述的圣迹的选择受到作者身为宁玛派教徒这一背景和他向萨迦派学习等事实的影响，耐人寻味的是，一些重要的格鲁派的建置却被遗留了。但由于后者一般来说都十分现代化，所以这并不减轻我们这本小书的重要性及其影响。

L.•毕达克

卫 藏 圣 迹 志（译文）

一名：卫藏的若干圣地和名胜的神圣的名称概略，称为“信心的种子”；又名：以拉萨为中心的前藏寺院和雅砻、山南、后藏、藏北的热振等许多伽蓝的寺志，称为“希有预言明鉴”。

愿三宝赐予吉祥的花朵，跳出美誉吉祥的三有生死和涅槃之外，用慈悲的影子消除有情众生的痛苦，犹如尽如人意的白伞盖。

现时经大圣莲花手洁净、遍习佛法的全部佛教圣地，四周由雪山环绕之区，即著名的吐蕃三区之一，卫藏神圣教法之区是也[1]，此乃雪域的一庄严。兹简述若干圣迹和寺庙名称。

首先，在卫地古昔有称为伍茹（dbu-ru）和腰茹(gyo-ru)两个地区[2]。第一个地区伍茹，在其北部有藏北的热振阿兰若[3]处，乃仲敦巴杰微迥乃（vbrom ston pa rgyal bavi vbyung gnas)的大根本道场[4]，有如天国果树的极乐园中，有多座佛殿，殿内佛像之主要者为以持金刚之大智慧种子中繁衍出尊者妙金刚[5]，今生和来世凡有所请必能成就，仿佛如意的摩尼珠宝。此外，在这儿还能朝拜赛林巴（gser gling pa）[6]、阿底峡（Jo•bo）[7]、仲敦巴等上师的舍利金塔。如经允许，在大住持的私居处，还可拜见偏头的阿底峡大师的塑像和其它众多最主要的秘像（nang-r-ten）。在寺院的附近还有许多别的东西可供瞻仰，诸如仲

教（出生时种的）树、四季不绝的甘露之泉等等[8]。（此寺）后面，在狮子岩[9]下方有一称作羊衮（Yang·dgon）的（下院），其中有宗喀巴大师(rje·rin po che)写作《菩提道次第》（lam rim）[10]时的法座等许多奇观。接近此寺的帕朋塘（pha bong thang，磐石平地）[11]是空行母桑哇意希（gsung ba ye shes）[12]的宫帐。有云：若由此向左环行[13]，念诵黑如迦密咒时，人们将在乌仗那地方（O·rgyun）[14]获得再生。

名穷拉康东（bcom lha khang gdong）[15]的寺院是藏王颇罗鼐（mi dbang）[16]建于中心形势优美之要隘（me·bsav）之上的。

由穷拉康东至赛林管仓（gser-gling rgod tshang）寺[17]，寺内有达垅巴桑结雅迥（stag lung pa sangs rgyas yar·byon）[18]居住的一个斋宫，云云。

在具吉祥之达垅塘（stag lung thang）[19]寺内到处都有数不清的佛像、佛塔、佛经等圣迹[20]，其间最主要的是在达垅塘巴活佛[21]拉章宫邸中的说法像[22]。在寺院的楼上存放着许多奇观，诸如仲敦巴大师像，像上的头发还在继续增长等。

自达垅塘翻过恰拉（chag·la）山口[23]，便来到饥馑的彭域（vphan yul）[24]，此地乃噶当派的肇始之地。这儿有内邬索巴(snevu·zur·pa)[25]、博多瓦(po·to·ba)[26]、普穷巴（phu chung ba）[27]等善知识大德(kalyaṇamitra）的住邸。其中有一些即使到达山的最深奥处亦难找见，大多数只是留下一片空地而已，已没有别的东西可供瞻仰了。

在夏本巴（shar vbum par）[28]有十分著名的夏若瓦善知识（dge·bavi shes gnyen sha ra ba）[29]的根本道场，此间有许多受供佛塔（mchod—rten）[30]。朗塘（glang thang）[31]是朗塘巴·多吉僧格（glang thang pa rdo rje seng ge）的根本道场，有度母（Tārā）说法像等加持佛像。

具吉祥之那烂陀寺（dpal nav lendra）[32]是一切智戎顿大师（rod-ston）[33]的根本道场，寺内有安措戎顿大师灵骨所变之宝贝的舍利塔，还有大聚会堂、十八拉章[34]和戎顿之的寝室等具加持力的佛像、佛经和佛塔和戎顿之法座等等[3 。

由此穿过果拉（sgol la）山口[36]便到达神圣之地（lha ldan，拉萨）[37]，在大昭寺（sprul pavi gtsu lag khang）[38 觉卧佛如意宝像[39]、具五大自来观音（ran byon lnga ldan）[40]、弥勒转法轮像[41]、持缯度母像（dar len ma）[42]等佛像，被称为放射光明之四神，置于此寺的上、中、下三层中[43]。寺内及其周围走廊中有不可胜数的殊胜佛像、佛塔、佛经。目录可详见五世达赖喇嘛 4]（rgyal dbang·lnga pa rin po chen）所作之《四大寺志》。

在小昭寺[45]（ra mo che）内有觉卧不动金刚佛像（Jo·ba mi bskyod rdo·rje）[46]。

布达拉宫[47]（po ta la）乃观世音菩萨之宫殿。从此宫的上、下、中三层均可见到五世达赖喇嘛的舍利塔[48]，称为南赡部洲一庄严。特别值得一提的是瓶门的前面有释迦牟尼[49]再生为大象时的牙齿等奇观，还有格桑嘉措（bsk-

al bzang rgya mtsho）、江白嘉措（vjam dpal rgya mtsho）、隆道嘉措（lung rtogs rgya mtsho）、粗称嘉措（tshul khrims rgya mtsho）、开珠嘉措（mkhav grub rgya mtsho）等大师的金舍利塔[50]。在供奉卢迦委斯谛圣观音（jo ba lo ke shav ra）[51]之佛像的殿堂内，还有杰尊扎巴（rje btsun grags pa）[52]的塑像，称为则脱玛（mtshe thod ma，麻风病者之骷髅）；克什米尔班智达（kha che paṇ chen）[53]的陶像、唐东杰布（thang rgyal）[54]的塑像称为贾村玛（vjav tshon ma，彩虹）、莲花生大师（O rgyan rin po che）[55]在恭塘山顶（gung thang）[56]留下的脚印和其它许多别的殊胜秘宝（gnang rtan）等。其下是法王松赞干布的寝室[57]。除此之外，有时轮金刚和集密金刚的立体坛场[58]，及许多别的寺庙，一般来说它们是不准外人入观的[59]。

药王山（lcags po ri）[60]是金刚手菩萨（phyag na rdo rje）的宝盖。此间有大成就者唐东杰布建立的无量寿佛珊瑚像、观音菩萨螺贝像和度母绿松耳石像等许多加持佛像[61]。法王松赞干布的寝室称为扎拉庐普（brag lha klu phug）[62]。在此圣者修炼（vphags pa lce sgom）[63]获得观音菩萨之悉地。此寝洞内亦有各色各目的佛像、佛经、佛塔。

在布达拉宫后方有文殊菩萨的灵山，叫做彭瓦日（bong ba ri，磨盘山）[64]，其顶上的那个院落即是格萨尔王庙（ge sar）[65]。另外，在功德林（kun bde gling）[66]、丹吉林（bstan rgyas gling）[67]、策木林（tshe•smon gling）[68]、锡德林（bzhi sde gling）[69]、新旧木鹿寺

(dam-ru)[70]等寺庙中亦有不可胜计的佛像、佛经、佛塔。

在拉萨的四方有三世怙主（rigs gsum mgon po）的石像[71]，因其雕成于法王时代[72]，故而享有盛名。

在拉萨对面之山上，有赤布·策觉林（grib tshe mchog gling）[73]，此乃噶钦意希嘉措（ka chen ye shes rgya mtsho）[74]的根本道场。

拉萨附近有一大寺院名哲蚌寺（vbras sbungs）[75]，它分成四个扎仓。在其大殿中供奉了许多佛像、佛经、佛塔，其间最主要的是大自在佛（Bhairava）[76]像，它因热大译师（rav lo chen po）[77]的神奇舍利置于其中而声闻于世。在甘丹颇章（dgav ldan pho brang）[78]中供奉有阿底峡大师之本尊度母的说法像和别的殊胜秘宝。

哲蚌寺中还有绛央曲杰（vjam dbyang chos rgyal）[79]的寝室。此间的印经房内存放着诸如宗喀巴、一世达赖和二世达赖[80]全集等许多经史典籍。

拉萨的北边有色拉寺（se ra）[81]，它分成两个扎仓。在其措钦大殿中[82]有无数的佛像、佛经、佛塔，其中最主要的、亦是吉巴(byes pa)扎仓的佛像之主是珠脱达吉（grub thob vdar vphyar）的小橛（phur-bu）[83]，寺中还有马头金刚（rta·mgrin）忿怒说法像[84]等等。一般说来，色拉、哲蚌、甘丹三寺加上扎什伦布寺（bkra shis lhan po）统称为“四大寺”，外加上、下密院（rgyud stod smad），这在普觉江巴（phur lcog byams pa）[85]所作之寺志中叙述得十分清楚。

色拉寺附近的河谷下部有名帕朋卡（pha bong kha-

a）[86]的地方，是法王松赞干布之神堂所在地，此间有许多修炼处和具加持的佛像、佛经、佛塔，此地亦即是著名的二十四道场之一的第二德毗歌吒（Devikota）[87]。此外还有哲蚌寺之格佩茅蓬（dge vphel ri khrod）[88]、色拉寺之珠康孜（sgrub khang rtse）[89]、普布觉（phur bu lcog）[90]、喀多茅蓬（mkhar·rdo ri khrod）[91]、曲桑茅蓬（chu bzang ri khrod）[92]、新、旧扎日（brag ri）[93]等许多山中小庙。

从拉萨沿藏布大河[94]（gtsang po）北岸上行即到达扎叶巴(brag yer pa)[95]。在达哇普(zla ba phug)[96]洞窟中有莲花生大师的塑像和许多大梵天神像[97]。此外还有金刚窟（rdo rje phug）、铃窟（dril bu phug）和八十位在叶巴[98]得道者的岩洞。在叶巴主寺中，阿底峡大师之祭坛上有一幅用阿底峡大师的鼻血画成的肖像，还有十六上座[99]之赐福寺等圣迹。

在仲堆（vbrom stod）[100]有娘大译师（gnyan lo swa ba）[101]的起居岩洞，洞中供奉了四面明王像（mgton po zhal）[102]。

行至藏布大河[103]南部，有喇嘛尚（bla ma zhang）[104]之根本道场，叫作蔡公堂(tshal gung thang)[105]。它包括一个大佛塔和四臂护法天神（mgon po phyag bzhi pa）[106]之护法殿，以及许多佛经、佛像、佛塔等等。

由蔡公堂沿河上行就到达卓甘丹南巴杰微林（vbrog dge ldan rnam par rgyal bavi gling）[107]，这儿有无数的佛像、佛经和佛塔。其中最主要的是宗喀巴的圆形舍利塔[108]。寺院外边之环行路上，随处可见许多大梵天神

像[109]。

由此往上，沿途有许多圣地和佛像，诸如拉姆（la m-o）[110]之护法仓巴东托巾（chos skyong•tshangs pa d-ung thod can大梵天螺骨饰者、）[111]甲玛（rgya ma）之赤康（khring khang，万户府）[112]、墨竹（mal gro）之噶蔡寺（ska tshal）[113]、伍茹之谐拉康（zhwa lha khang）[114]、止贡宗治地（vbri khung rdzongs sa）、雅日寺（yang ri dgon）[115]、止贡替（vbri gung thi-l）[116]、以及晓洞（gzho stong）[117]之迪卓木（ti sg-rom）等。若周游一遭，需化五、六天时间。

甘丹寺之其它地方，在藏布江的北岸，有一称为洛（lo）的地方，乃森班钦波（sems dpav shen po）[118]的根本道场。

自甘丹寺翻过一个山口[119]便可到达桑耶(bsam yas)地区的雅玛陇（gyav ma lung）[120]，此乃大译师毗庐遮那（vairocana）[121]之禅室所在，在此可见得他的修行岩洞和莲花生大师的佛像，以及生命之甘露泉等圣迹。

由此越过枕头山（sngas mgo）[122]下行即可到达桑耶背后的扎玛真桑（brag dmar mgrin bzang）地方[123]，此地乃法王赤松德赞的诞生地，这儿有新修之清净佛殿和佛像。

桑耶的大法轮寺（chos vkhor chen po）[124]有三层宝顶殿[125]、四大部洲殿（gling bzhi）[126]、诸小洲殿（gling phran）[127]、上、下夜叉殿[128]、盼哈角楼（dpe har lcog）[129]、四宝佛塔[130]，和在他们后面的三王妃殿(jo mo gling)[131]等圣迹。在《莲花生遗教》[132]中

有一简明目录中对它们中的大多数作了清楚的介绍。其中最主要的佛像是三层宝顶殿之底层中的大菩提像（jo bo byang chub chen po）[133]，在其前面之左右两边有两尊佛像、法王梅阿充（弃隶缩赞mes ag tshom can）[134]之护法本尊神和用静命大师（mkhan chen bo dhisatwa）的头颅制作的圆瓶[135]。

在桑耶寺的一个堡寨中（bsams yas rdzong）[136]供奉了一个阿达娘活佛（mngav bdag nyang）[137]从伏藏中发现的一尊佛像，它是轨范师错结多吉大师（guru mtsho skyes rdo rje）[138]的所有塑像中最重要的一尊。贡塘山口（gung thang la kha）[139]上还有他留下的神奇的脚印等等圣迹。在哈保日（has po ri）山[140]之顶上是神香殿（lha bsang khang）[141]。马头金刚寺[142]是桑耶寺之寺庙中最主要的殿堂，此间最主要的法物是圣者森尼埃索（vphags pa sems nyid ngal bso）[143]的塑像和本尊度母佛像以及根据《幻网经》[144]的方法制作的大量马头金刚像和佛经。

桑耶秦浦（bsam yas mchims phu）[145]之中心地区是扎玛格乌仓（brag dmar kevu tshang）[146]，此地有莲花生大师像，叫做"沙上信使"(bye ma a krong)[147]，是毗庐遮那[148]和通米贡尊(thu mi mgon brtson)[149]亲手制作的。还有赤松德赞供奉的《般若经十万颂》（Prajnāpāramitā）[150]和其它具福之佛像、佛经、佛塔。在修行岩洞之天花板上是八部[151]"曼荼罗"和其它大梵天神行相。前面乃是帕玛赛（pad ma gsal）[152]公主的遗骸留下的痕迹等。上面是毗庐的修行岩洞，岩洞的顶层叫做大论

白帐岩洞（blon chen gur dkar phug）[153]是莲花生大师乃其弟子共二十五人之修炼处[154]。用一天时间即可周游这些圣地。扎玛格乌仓的下面是措杰（mtsho rgyal）[155]的起居山洞，法王（赤松德赞）的修炼洞窟，称为上、下娘浦（nyang phug）[156]，降龙大鹏岩洞（klu vdul khyung chen phug）[157]，一切智陇钦巴（klong chen pa）[158]之舍利塔，此阿兰若附近是杰微乔扬（rgyal ba mchog dbyangs）[159]修成其马头金刚的修行洞窟等圣迹。

一般说来，桑耶寺地方以"腰茹北部[160]"著称。若继续沿藏布江上溯，便可见苏喀多（zur mkhar rdo）[161]之最神奇的五部佛塔。在扎（sgrags）[162]的下部有一灵湖[163]，乃意希措杰（ye shes mtsho rgyal）[164]之诞生地也。

辛结若贝颇章（gshin rje rol pavi pho brang）[165]在庸宗（yongs rdzong）[166]，此乃扎地谷内之根本地带。颇章内的大修行岩洞是堆雪（steng shod）[167]和乃果赛巴（gnas sgo gsar pa）[168]。此外还有许多别的修炼洞窟，诸如阿尔浦（ngar phug）[169]，乃成道者梅陇多吉（grub chen me lordo rje）[170]的参禅处；宗康浦（rdzong kham phug）[171]乃莲花生大师的修炼岩洞和喀钦（mkhar chen）[172]等圣地。

扎之下部叫做扎仲莫钦（sgrgs grong mo chen）[173]的地方乃努·桑结意希（gnubs chen sangs rgyas ye shes）[174]的诞生地。

从扎之下部沿藏布江上行渐次可见能仁之教多吉扎大寺

(thub bstan rdo rje brag)[174]，其附近是林若（gling ras）[175]之修炼处，叫做那浦曲陇（sna phu chos lung）[176]。

从多吉扎继续上行在雅堆扎拉（yar stod brag la）[177]山坡稍下处的一个谷地中有摩尔钦（rmor chen）寺[178]，是摩尔钦大师[179]之根本道场。

雅堆扎拉山的上部，有一名仙人魔鬼山（drang sren-srin po ri）[181]的地方，是班智达·比布迪（Paṇḍita Vibhūti）[182]的根本道场，现在已变成了一个世俗村落，仅在一寺院里面仍有一过去在天空中的黑如迦(Saṃvara，胜乐)佛像，现在和过去都发出过声响，赐予了无穷福荫。

桑耶之秦浦山背后有一名叫洛俄顿登（glo bo don stong）[183]的地方，其对面有一赐福塔，名吉祥放光塔（bkra shis vod vbar）[184]。

由此下行在朵陇巴（rdo lung pa）[185]和温陇巴（von lung pa）[186]等地，有一宗喀巴大师之居所名扎西朵喀（bkra shis rdo kha）[187]，温地之寺院名开茹（ke ru）[188]，建于赤松（德赞）之时，寺内有噶迥（dkar chung）[189]佛塔，还有温杰赛活佛（von rgyal sras rin po chen）[190]之根本道场却顶寺（chos sdings）[191]、温浦达仓（von phu stag tshang）[192]等等圣迹，若得周游一遭，约需二、三天时间。

由温浦达仓下行，途中有阿里达波扎仓（mngav ris dwags po gwa tshang）[193]和一个尽人皆知的大地方，即诂主帕木竹巴（vgro mgon phag mo gru pa）[194]之根本道场，叫作登萨替（gdan sa mthil）[195]。此间有无

数一般的佛像、佛经、佛塔，而它们中间特别重要的是叫做计沙玛(byi sa ma)[196]之说法赐福像，供奉于帕木竹巴之泥坯茅蓬中。

茅蓬下面叫做桑日喀玛(zang ri mkhar dmar)[197]的地方乃玛吉拉卓（ma gcig lab sgron）[198]的根本道场，这儿有玛吉母子[199]之说法像等法物。

自桑日喀玛往东走两、三天便到了俄卡达则（vol kha stag rtse）[200]，在增其（rdzing phyi）[201]寺内有弥勒菩萨像。在改浦（vgal phug）[202]有莲花生大师的修禅处，另外这儿还有宗喀巴大师的修行处等许多圣迹。

再往后即到达达波地区[203]，此间亦有许多重要的地方，诸如达拉岗布(dwags la sgam po)[204]和查木札（k-hra mo brag）[205]等等。

在俄卡和达波二地之间的甲梅朵塘（rgyal me tog t-hang）[206]地方乃二世达赖更敦嘉措（rgyal ba dge vd_un rgya mtsho）的根本道场，在（山谷）之顶端是莫索玛（dmag zor ma）[207]之灵湖，在此可见到各种离奇之胜景，此外还有别的许多圣迹。

达波地区之边境有娘布（nyang pa）[208]、陇布（long pa）[209]、工布（kong pa）[210]三个地方，与此紧相连接的是波倭（spo bo）[211]。波倭的边境即为洛（gl-o）[212]，在布巴（spu pa）和工布的东边即是琼贝（kh-yud pe）[213]，其后渐次是类乌齐（ri bo chen）[214]和囊谦（nang chen）[215]等地。

从桑日喀堡寨坐皮船渡过藏布江便到达泽当（rtse th-ang)[216]。这儿有一些寺院，但最有名的是安雀寺[217](lnga

mchod pa，十月廿五日佛供之燃灯节）之集会大殿堂的岩洞，在此人们可以遇见诸如释迦佛金身洞（thub pa gser gling ma）〔218〕等殊胜佛宝。

在泽当之山谷中有著名的桑丹林寺（bsam gtan gling）〔219〕，这儿原先是上师旦巴锁南监藏（dam pa bsod nams rgyal mtshan）〔220〕、雅陇巴桑哥监藏（yar lung pa seng ge rgyal mtshan）〔221〕、堪钦锁南监藏（mkhan chen bsod nams rgyal mchog）〔222〕等萨迦传承者之修炼处。另外还有怙主〔223〕之赐福像等等。

泽当后面有一山名索当共波日（zo dang gangs po ri）〔224〕，据说这儿曾是观世音菩萨的化身、著名的哲贡绛曲赛贝（spral sgom byang chub sems dpavi）〔225〕的根本道场，此间有许多可供巡礼的圣迹。

自泽当稍稍往上便到达乃东恭桑则（sne•gdong kun bzang rtse）〔226〕，此乃吐蕃大多数万户的主人、第悉帕木竹巴（sDe srid phag mo gru pa）〔227〕的城堡的遗址。在这城堡的脚下即是乃东则错大寺（sne gdong rtse tshogs）〔228〕，这儿有克什米尔班智达（kha che pan chen）〔229〕的陶塑说法像、白度母（sgrol dkar）〔230〕的塑像，名为梅朵玛（me rdug ma），还有《十万颂般若经》的印度梵本等许多殊胜秘宝。

一般说来，克什米尔班智达的四大措丹（tshogs sde）即为乃东之则措巴（snevu gdong rtse tshogs pa），扎期之冲都措巴（grwa phyi tshon vdus tshogs pa），扎囊之甲林措巴（grwa•nang rgyal gling tshogs pa），后藏之曲陇措巴（gtsang chos lung tshogs pa）〔231〕等，

据说在这些寺院供奉的秘宝中有班禅的陶像和他的钵盂等殊胜法物。

雅陇（Yar klung）[232]有著名的三塔三寺，三寺是昌珠（khrav brug）寺、协扎（shes brag）寺[233]，有些人认为第三寺是日琼浦（ras chung phug）[234]，但普遍都认为或承认第三寺是雍布拉岗（yum bu gla sgang）[235]。三塔即是著名的达金奔巴（rtag spyan vbum pa）、衮塘奔巴（dgon thang vbum pa）和才曲奔巴（tshe chu vbum pa）[236]。

假如从泽当上行至雅陇腹地，人们便可见到具吉祥之腰茹的昌珠寺[237]，其主寺吉祥平等大殿（bkra shis byams snyoms kyi gtsug lag khang）[238]中最重要的佛宝是法王松赞干布从索当岗波日山迎请来的五尊佛（rgyal ba rigs lnga）[239]石像，度母用餐像（zhal zas ma）[240]，还有标着唵吗呢叭咪吽六字真言的许多庙宇，在庙宇外边有名为五顶佛塔（dbu lnga ma）[241]的净罪佛塔等许多加持法宝。在昌珠寺附近有南杰拉康（rnam rgyal lha khang）[242]，宗喀巴大师即在此受比丘戒。

从昌珠寺上行便到达了称为"萨迦班智达之说法座"[243]的地方，以及雍布拉岗[244]，此乃法王拉脱脱日年赞（tho tho ri gnyin btsan）[245]的宫殿，内有觉卧如意宝像（jo bo nor bu bsam vphul）[246]和本尊神宁保桑瓦（gnyan po gsang ba）[247]。

从雍布拉岗往后即到了年茹拉康（lha khang gnyan ru）[248]，它供奉有从伏藏中挖掘出来的医药王佛[249]之殊胜像。达金奔巴[250]是噶当派之格西高钦波（dge bsh-

es skor chen po)[251]创建的，因寺内供奉有常啼菩萨（rtag tu ngu）[252]的左眼而以"达金"称闻于世。

在达金奔巴的上面，有一卓弥班结意希（vbrog mi dpal gyi ye shes）[253]修炼玛姆（ma mo）[254]的地方，叫做雅拉香波雪山之苑（yar lha sham bo gangs kyi ra ba）[255]。

一般说来，在雅陇后面即是上、下洛喀（lho kha）[256]地方，智慧升起之地爱域（e yul）[257]和列(gnyal)[258]、洛若（lo ro）[259]、卓许（gro shul）[260]、加尔（byar）[261]等地，再往后渐次到达杂日山（tshwa ri）[262]等地，便与工布相联结了。

从前面提到的达金奔巴往下行便到了扎西却丹（bkr shis chos sde）[263]，此乃通都结旺秋甸奴洛卓（mthu stobs kyi dbang phyug gzhun nu blo gros）[264]的根本道场。日琼浦（ras chung phug）[265]乃后藏疯僧海如迦（gtsang smyon he ru ka）[266]的根本道场。在这些地方有日琼巴[267]的幻化像等无数佛像、佛经、佛塔。此外还有最著名的贡塘奔姆钦（dgun thang vbum mo che）[268]、锡觉奔巴（sri gcod vbum pa）[269]和聂措奔巴（ne tsho vbum pa）[270]等佛塔。

在北部山岭上有一称为雅陇协结扎普（shel gyi brag hug，水晶岩洞）[271]的大修行处，修行岩洞的中心供养着莲花生大师的说法像，和许多自来佛像（rang byon gyi rnam pa）。在此地的下面是措结拉康（mtshan brgyad lha khang，八相神殿。）[272]在乃亭拉章（gnas mthil bla brang）[273]有莲花生大师的佛像，如太阳光一样

灿烂的法衣、手杖等一些秘宝。在礼拜山（phyag vtshal la）[274]山口，座落着一个与佛塔并排的殊胜山间小寺。在附近的其它地方有措杰（mtsho rgyal）[275]的秘洞，洞后左方，有一著名的地方叫做莲花水晶洞（padma shel phug）[276]，它是莲花生大师（O rgyan gling pa，乌苌那林巴）[277]的伏藏所在地，但相距甚远。

自协扎迤下之尽头是赞塘王殿（btsan thang gyu yi lha khang）[278]，此乃赤松德赞为其母后昂楚绛曲（ngang tshul byang chub）[279]所建。此寺附近有属庐·才曲奔巴（cog ro tshe chu vbum pa）[280]，每逢十五日（即一个整月）长寿之水即从此塔中流出。

才曲奔巴后面乃赞塘门神山（btsan thang lha ri s-go bzhi）[281]，山顶是吐蕃第一代法王聂墀（gnyav khri）[282]赞普自天而降的地方。

若从前面提到的恭塘奔巴前行至穷结（vphyongs rg-yas）[283]就到达巴高（Sba gor）[284]寺，此乃毗庐遮那[285]大译师的根本道场，还有修行岩洞若巴杂（rog pa rtsa）[286]等，尽管这些圣迹都在路途中间，但熟悉情况者不多，故巡游者寥寥无几。

自巴高寺上行途中，在黑炭汤卜赤（sol nag thang po chen）[287]有善知识大德库顿·尊珠雍仲（khu stön brtson vgrus gyung drung）[288]的根本道场。这儿有许多古老的法物，诸如一称为“斯巴巾”（zil pa can，有露珠）的黑《般若波罗蜜多经》（Prajñāpāramitā）等等。在阿底峡的起居岩洞中有他的赐福像。

琼结的热窝德钦（ri bo bde chen）[289]地方之经院

乃洛卓班藏（blo gros dpal bzang）[290]所建，洛卓班藏是凯珠·格来班藏（mkhas grub dge legs dpal bzang）[291]的弟子，精通《二万般若颂》。此经院中有许多赐福之佛像、佛经、佛塔。

在此经院附近有一名叫秦瓦达则（vphying bar stag rtse）[292]的堡垒，这个堡垒先前是著名的穷结第巴[293]的府邸。穷结第巴是从萨霍尔（za hor）[294]家族繁衍而来的。后来这个城堡又成了五世达赖喇嘛的诞生地。距此堡垒上边不远，是法王松赞干布遗体的塑像，叫做红色陵寝（bang so dmar po）[295]。陵墓本身呈土丘形，陵墓上面由娘门陇巴（nyang sman lung pa）[296]修建了一座佛堂，还有许多赐福之佛像、佛经、佛塔。

穷结堡垒附近之顿卡陇巴(don mkhar lung pa)[297]的上部即才仁郡（tshe ring ljongs）[298]，此乃一切智济美林巴（vjigs med gling ba）[299]的根本道场，这儿有安放济美林巴之全部舍利的佛塔和许多殊胜之佛经、佛像、佛塔。

穷结松赞干布墓后方不远处是穷结班日山（dpal ri）[300]，乃长保·掘藏师喜绕沤赛（vphreng po gter chen shes rab vod zer）[301]的根本道场，他是毗庐遮那的化身。尽管过去这儿是宁玛派最重要的僧院，称为道明吉祥山（rdor smin dpal ri）[302]，但现在它的名字不是别的，而是吉祥山寺（dpal ri dgon）。这儿有莲花生活佛的塑像等许多赐福佛像、佛经、佛塔。

此地的京叶（spyan gyas，右眼）[303]一带有京叶拉康（spyan gyas lha khang）[304]，这是管译师软奴班

（vgos lo gzhun nu dpal）[305]出家入寺的地方。另外还有许多边区（lung lag），诸如切（vphyos）[306]、浦陇（phu lung）[307]等。上面所提到的桑耶、马头金刚寺之海生金刚（mtsho skyes rdo rje）脚印的塑像、钦浦（mchims phu），吉祥燃光（bkra shis vod vbar）的佛塔、穷结之松赞干布陵墓，吉祥山，才仁郡等等在钦则活佛[308]所著之《语集》（gtam tshogs）中都有详细的叙述。除此之外，在《语集》中还有有关晓堆（gzho stod）之迪扎（ti sgro）、伍茹之谐拉康（zhwa lha khang）[309]洛门、（lho mon）的格布桑（dkar po zang）等寺庙的记载。

从泽当向藏布江的南部行进，就到了一般称之为约茹洛举（gyo ru lho rgyud）的地方。因此，沿藏布江向上行就能发现著名的葭萨拉康（bya sa lha khang）[310]，寺中有大日如来之大像，此寺乃法王班阔赞（dpal vkhor btsan）[311]所建。

与此寺紧挨着的是秦（bying）[312]之河谷地区，此地有秦达俄噶扎（bying mdav o dkar brag）[313]，乃莲花生大师的修禅之处。在扎期多（grwa phyi mdo）[314]有春都错巴寺（tshong dus tshogs pa）[315]，寺中供奉克什米尔班智达[316]的陶像和大智成就师琼保南交（mkhas grub khyung po rnal vbyor）[317]的舍利子堆等殊胜秘宝。

春都河谷有乌依那敏珠林（O rgyan smin grol gling）[318]寺，寺内僧院和佛宫内供奉了许多神龛和清净赐福之佛像、佛经、佛塔，而其中最重要的法物是掘藏师扎巴恩

协[319]的舍利子。

从春都错巴寺沿藏布江上行便到达了扎囊（grwa nang）[320]河谷的谷口，扎囊即是大掘藏师扎巴恩协（gter ston grwa pa mngon shes）[321]的根本道场。往后渐次到达衮崩通卓钦姆（sku vbum mthong grol chen mo）[322]寺，此乃班禅江巴林巴（pan chen byams pa gling pa）[323]的根本道场，寺中有十分清净之佛堂。在此附近有雅杰拉康（yar rje lha khang）[324]，是一切智陇钦巴（klong chen pa）[325]之诞生地和乌佬林巴（O rgyan gling pa）[326]之根本道场。此间还有扎囊之居林措巴（brgyad gling tshogs pa）[327]，扎之玉岗扎（gyu sgang brag）[328]。达杰曲林（dar rgyas chos gling）[329]是敏珠林（smin gling）[330]之旧遗场。还有竹巴派之扎顶波切（grwa sdings po che）[331]寺等等圣迹。

由此沿藏布江上行，在南木若（rnam rab）[332]之上方便是萨迦派的达波扎仓(dwags po grwa tshang)[333]。与此相邻的雄哲辛（gzhung spre zhing）[334]是鄂·曲孤多吉（rngog chos sku rdo rje）[335]的根本道场，此有裴殓玛尔巴译师（mar pa）[336]之舍利的佛塔和拉姆都索玛（lha mo bdud gsol ma）[337]之说法像、有米拉日巴（mi la）[338]和鄂敦（rngog ston）[339]相会之处，还有鄂顿升遐之处等许多圣迹。

由此沿藏布江渐次上行便到达土丹热哇梅（thub bstan ra ba smad）[340]，这儿有一萨迦派的小寺院称为都浦曲喀（gdud phud chos vkhor）[341]。多吉丹巴公哥

南监(rdo rje gdan pa kun dgav rnam rgyal)[342]之根本道场即贡噶曲扎（gong dkar chos grwa）[343]，此精舍和僧院建筑得精美无比。大殿后堂的主殿中有用大班智达伽耶陀罗（paṇ chen ga ya dha ri）[344]的遗骸制成的释迦牟尼之佛像等殊胜宝物。在此寺院中有属于密宗四续部[345]的大约四十五曼陀罗坛城的修行（Sādhana）和祭礼（pūjā）。由此上行即到达竹巴派的德钦曲喀（bde chen chos vkhor）寺[346]。

若再经雅陇，人们便可到达洛扎(lho brag)地区[347]，穿过穷结之大乐山（ri bo bde chen）的上部地区，即到了称为江孜哲古（lcags rtse gri gu）[348]的一个大村落，村落中有一个旧庙，庙中有赐福主神佛像[349]。

由此依次经过羌塘（byang thang）[350]，首先到达洛扎夏（lho brag shar），此处有玛沃觉（sma bo lcog）[351]寺，乃阿达娘（mngav bdag nyang）[352]之根本道场。玛沃觉寺中供奉有三部怙主（rigs gsum mgon-po）[353]的赐福佛像等等。寺庙的下面是喇嘛阿达娘的寝室，据说里面收藏了《修部八教如来集会》（bkav brgyad bde shegs vdus pa）[354]梵本等重要经典的许多秘宝。

由此依次到达乃细细卓拉康（gnas bzhi zhi khro lha khang）[355]，此为古鲁却旺（gu ru chos dbang）[356]的后代们的根本道场，扎锡莫波结（brag srin mo sbar rjes）[357]乃阿达娘的伏藏处。本巴梯其（ban pa thig phyi）[358]和卓哇衮（sgro·ba·dgon）[359]乃洛扎恰多哇南喀坚赞（lho brag phyag rdo ba nam mkhav rgyal mtshan）[360]之根本道场。本巴主若拉康（ban p-

a drug ral lha khang)[361]乃大掘藏师曲丹衮布(mchog ldan mgon po)[362]所建，寺内有一尊很大的莲花生大师塑像。

由本巴和喀曲(mkhar chu)[363]两地之间的一个谷地前行，翻过一个雪山围绕的山口[364]，即可到达门古鲁(Mon Kurn)[365]之河谷口，此有称为门喀(mon kha)[366]，乃仁僧格三宗(ne ring seng ge rdzong gsum)[367]的圣地，即为莲花生大师之金刚橛[368]法修炼处，但除了仲夏天以外，这个地方无法通过。

由僧格宗下行，经过贝域(sbas yul)[369]之若木顶(rol mo sdings)[370]等地便可到达门结梯(mon gyi mthil)[371]。

洛扎和喀曲(mkhar chu)[372]的下面有洛扎拉康(lho brag lha khang)[373]，此寺乃镇庋寺庙之一，寺中有以大日如来为首的赐福佛像。此地亦是阿达娘[374]从伏藏中掘出《修部八教如来法会》[375]的地方。

往后即可到达喀曲[376]，此有班结普仁(dpal gyi phug ring)[377]，是努·南喀宁波(gnubs nam mkhavi rnying po)[378]清净修炼的地方。此地还有一个殊胜修炼岩洞，乃莲花生大师静修之地，称为喀曲夹普巾(mkhar chu lcags phur can)[379]，古鲁却旺[380]之伏藏亦在此地。在此附近是称为拉姆喀钦(lha mo mkhar chen)的地方，据说这是二十四圣迹之一的德威哥达(de bwa ko-ṭa)[381]，它是殊胜之黑如轮圣地(Saṃvara)。

在洛扎拉康的下面，过桥之对岸，即是才朗班结日(tshe lam dpal gyi ri)[382]山，此间有莲花生大师的

修行岩洞和生命之甘露泉等等。

自才朗班结日山往西走一、两天时间，即到达法王玛尔巴（rje mar pa）[383]之根本道场赛喀谷托（sras mkhar dgu thog）[384]和洛卓哇陇（lho gro bo lung）[385]的地界。这儿有玛尔巴和达梅玛（bdag med ma）[386]各自的起居室。还有达聂陇丹普（ltag gnyav lung bstan phug）[387]，此乃米拉日巴[388]的修行岩洞，还有许多殊胜修禅处。

其后渐次到达珠措帕玛林（sgrub·mtsho padma gling）[389]寺，寺内有从伏藏中挖掘出来的金刚手塑像等殊胜秘宝。有人认为此湖是属于著名的四大湖之一[390]，而且莲花生大师亦在此留下了手印云云[391]。

翻过钟拉（sbrum la）[392]山口，便到达了洛扎西部的拉垅（lha lung）[393]。此地原先是噶举派的道场，现在已在帕玛林巴（Pad ma gling pa）[394]之后裔语密之化身的保护之下。此间有许多佛像、佛经、佛塔，在殊胜秘宝中有一智陇钦巴[395]的脑袋和奇异无比的舍利堆等等。

由此前行便到了拉雅古茹拉康（la yag gu ru lha khang）[396]，此乃古鲁却旺(gu ru chos dbang)[397]之根本道场，寺内供奉有以却旺从伏藏中发现的十分灵异且远近驰名的觉卧像为主的许多法物。

其后在称为衮布拉达（mgon pa lhas ltag）[398]的颇象一个村落的寺庙中，有许多出自怙主藏巴甲日家族（gtsang pa rgya ras）[399]的许多奇异法宝。在名为儿曲拉康（Skyi chu lha khang）[400]的寺院中有大日如来佛像等法物，此寺是法王松赞干布的镇皮寺庙。

自几曲拉康翻过一个山口[401]，越过普马羌塘（phu mä byang thang）[402]，自聂若陇(nye ro lung)[403]至协喀江孜（shel mkhar rgyal rtse）[404]的南方，这已在著名的后藏二茹之一的叶茹（gyas ru）[405]境内了。自聂若陇出发人们便可到达谷细热塘（sgo bzhi re thang）[406]，此地即是宇妥云登衮布（gyu thog yon tan mgon po）[407]的诞生地。

沿此河[408]上行，到一河谷，有著名的竹巴之热陇（rwa lung）寺[409]，此乃怙主藏巴甲日[410]之根本道场。寺中有以藏巴甲日之镇压三界面具为主的无数佛像、佛经、佛塔。

从河谷迤下大约一天路程，便可到达班喀曲丹（dpal vkhor chos sde）[411]，此寺为江孜法王饶丹衮桑帕（rab brtan kun bzang vphags）[412]所建，因佛陀曾作预言而著称于世。寺内有属于萨迦派、布敦派和格鲁派三个教派[413]的十六个僧院，供奉了许多佛像、佛经、佛塔。在大殿中[414]诸神像中最主要的是释迦牟尼大像。在大佛塔中有一神龛，其中供奉了百种修法的密宗本尊像（sgrub thabs brgya rtsa）[415]，还有极为庄严之殿堂。此寺内密宗四续部之修炼和祭礼很多。

江孜寺的对面是孜钦曲丹(rtse chen chos sde)[416]，此乃大成就者公哥罗卓（kun dgav blo gros）[417]等人的道场，他是布敦活佛的转世。

出江孜山口之腹地即为年赛雄利蒙（nyang gser gzhung ri mo）[418]河。

在年楚河（nyang chu）南边有著名的泽乃舍（rtsis

gnas gsar）[419]寺，它亦是镇废寺庙之一，寺中供奉了云钦母[420]（yum chen mo，大母）佛像[421]。

寺的北边有波康（spos khang）[422]，在年楚河之上游（nyang stod）[423]属于甘丹派四大寺院之一，据说这儿有克什米尔班智达[424]时的许多秘宝法物。

渡过年楚河彼岸的巴南（pa rnam）[425]，便可到达夏鲁寺(zhwa lu）[426]，此乃布敦活佛[427]的根本道场。在夏鲁寺的中心有观世音菩萨[428]之自来（佛像）等许多佛像、佛经、佛塔。在仁普（ri sbug）[429]有布敦活佛的塑像，有为圆满其母亲的意愿(即作为对其的一个丧葬供物)而建立的佛塔，名通卓钦姆（mthod grol chen mo）等。特别还有毗瓦巴（Birwa pa）[430]大师之依然盛着水的灌顶宝瓶。还有布敦活佛塑像前的供物等一些秘宝，但这些都在日喀则（gzhis ka rtse）[431]之封禁（dam vbyar）保护之下。

夏鲁中心寺下面是坚公（rgyan gong）寺[432]，在年楚河之下游（nyang smad）[433]，此间有仙女饶丹玛（rab brtan ma）[434]的赐福依怙殿，这儿也是法王萨迦班智达（sa pan）[435]受比丘戒名成近圆的地方。这儿有一赐福石盘，是萨迦班智达清洗头发时用的器皿。据说只要喝到这石盘中的洗发水，就能得到无上智慧。

在夏鲁寺附近山口的后面是塔巴（thar pa）寺[436]，它是塔巴译师[437]之根本道场。据说此间以前有克什米尔班智达[438]之乞化钵等秘宝。

自巴南沿中央大道前进，约经一天的路程便可到达日喀则[439]。在这中间有一个叫做索桑昂林（zur gsang snga-

gs gling)[440]的寺庙，过去是宁玛派法藏继承人之最大的寺院，现在成了索尔（zur）[441]家族居住的宫殿，其间有大赐福金刚橛（phur pa），此乃索尔家族先前之得道上师（bla ma grub chen）的本尊保护神像[442]。

日喀则村落附近有一大佛塔，乃伍由巴日班僧格（vu-yug pa rig pavi seng ge）[443]的舍利塔，相传如环绕此塔默颂祝祷，即能熟稔诤讼论辩之道。

扎什伦布寺（bkra shis lhun po）[444]内的主要圣宝有弥勒佛（Maitreya）[445]、洛桑却结（pan chen blo bzang chos rgyal）[446]、洛桑意希（blo bzang ye shes）[447]、班丹意希（dpal ldan ye shes）[448]、丹班尼玛（bstan pavi nyi ma）[449]等历辈班禅大师的舍利塔。此间还有许多古已有之的大赐福法物，特别是甘东（dgav gdong）[450]之弥勒佛和都密卓玛（dur smrig sgrol ma）[451]像等等。内供佛宝还有尊者米拉日巴[452]的刀子，许多噶当派先师的衣服等等各色各目的神秘法物。另外，有称为朵玛莫卓巴（rdo ma movi brod pa，意为女妖肚皮的大石头）者[453]，据说是一珍宝，但若欲瞻仰，必先布施百供和其他供品，方能如愿。

从扎什伦布寺上行，便可到达那塘（snar thang）[454]寺，此寺为董敦·洛卓扎巴（gdum ston blo gros grags pa）[455]所建，乃秦敦（mchims ston）[456]大师之后裔的根本道场，亦是噶当派的发祥之地。此间有许多普通的加持佛像、佛经、佛塔，特别的有名为曲弥卓玛（chu mig sgrol ma）[457]的一尊赐福佛像。大官人颇罗鼐台吉（pho lha thavi ja）[458]时镌刻的“甘珠尔”和“丹珠

尔"[459]的本刻版、佛本生传和十六上座"唐喀"（tha-ng kha）的印版[460]等等。此间还有仲敦巴（vbrom st-on pa）[461]大师的水晶手杖和许多古代噶当派上师的塑像，尤其是那些为十六上座之化身的那塘巴圣贤上师[462]们的塑像等宝物。假如有人想一睹此等宝物，须得扎什伦布寺的允准文书。

在那塘之后有绛钦日卓(Byang chen ri khrod)[463]，此乃噶当巴大德，特别是那塘桑结衮巴(sNar thang sangs rgyas sgom pa)[464]的殊胜修炼处，和班衮协（dpal mgon zhal）[465]的主要圣地。

距那塘寺不远的是后藏的曲弥仁摩（chu mig ring mo)[466]寺，此寺原先是属于噶当派的大寺，八思巴活佛[467]曾在这儿转动大法轮（意谓主持一次大的法会）。尽管现在这儿已是一个世俗的村落，但还能见到各种佛塔、佛堂、佛像、佛经等。

离那塘寺大约半天的路程，便可到达俄艾旺却德(ngor E wam chossde）寺[468]，此寺有五大家庙[469]，下领十八个康村（khang tshan），寺中有许多一般的佛像、佛经和佛塔，特别的有一设在家庙公堂内的俄尔钦（ngor ch en）[470]大师的居室；在蓝索普（lam zab phug）[471]，有道果（lam vbras）[472]派的传承大师的佛像、一些经卷和秘籍。在此下方有一灌顶寺。在朗卓拉康（lam bras lha khang）[473]，有以俄钦[474]的佛像为首的历代道果派传人和堪布们的塑像和舍利等法物。在洞康普(vdu kha-ng phug，聚会洞）有许多摩诃牟尼（mahā muni，tha-b chen，即佛）[475]的加持塑像。在塔孜拉章（thar rt-

se bla brang)〔476〕，人们可以瞻仰到著名的毗罗哇（bi-rwa）〔477〕的天灵盖和衮巴（mkhon po）之心密佛经"霹雳金刚"等一些内宝〔478〕。此寺下面有俄钦建立的善逝八塔〔479〕等许多普通的佛像、佛经、佛塔。

从俄（ngor）地出发，经过恰恰拉（chag chag l-a）〔480〕山口，大概有三天路程，便到达具吉祥的萨迦（sa skya）寺〔481〕。萨迦属后藏二茹之一的茹拉（ru lag），此间有无数普通的寺院和佛像、佛经、佛塔，这在堪钦·功嘉达沃（mkhan chen kun dgav zla vod）〔482〕所编的著名的《萨迦目录》等著作中叙述得十分清楚。主要的神奇法物有著名的四化身像〔483〕：一为顶首（dBu rtse）殿〔484〕中的文殊菩萨像，叫作希沃巴哇（gzi vod vbar ba，意为光芒四射）〔485〕；二为衮陇（sgo rum）〔486〕内的能飞的黑皮面塑像（bse vbag nag po vphur shes）〔487〕；三是域喀木（g·yu mkhar mo）〔488〕的卓玛赛班松孜（sGrol ma sems dpav sum brtsegs，意为三重菩萨度母）〔489〕像，此乃巴日哇（Ba ri ba）〔490〕引入的外供。四为南监曲丹（rNam rgyal mchod rteg，意为天胜宝塔）〔491〕。此外，在尼衮拉章（nyin dgon blang brang）〔492〕的东边有一修炼岩洞，萨钦（sa chen）〔493〕在此亲见了文殊菩萨的仪容。在尼衮拉章后面有轨范师索南孜姆（bsod nams rtse mo）〔494〕升遐的地方。在尼衮的协丹拉康（zhabs brtan lha khang）〔495〕，有尊者葛剌思巴（rJe btsun g-rags pa）〔496〕的塑像，称作"孜日玛"（rtsa ris ma）。在禁门的上面有加持宝座，萨迦班智达（sa pan）在此宝座上撰写了《因明宝库》（rig gter）〔497〕。顶首殿〔498〕

内有萨班画的文殊菩萨像，名为“噶喜玛”（gar gzigs m，意为奇观）[499]。在细脱拉章(gzhi thog bla brang)[500]有大量的佛经、佛像和佛塔，其中殊胜者在南、北二方。在它的下边，有八思巴活佛的制伏三界法座[501]。在锡衮珠巴(Srib dgon sprul pa)寺[502]，有一称作赡部洲叶夏（v-Dsam gling g-yas bzhag）[503]的大释迦牟尼像和其数量无法估算的佛像、佛经、佛塔，宛如堆积起来的磐石一般的法墙（chos brtsigs）[504]。此外，还有佛之法螺，称为“噶姆江扎”（dkar mo rgyan grags）[505]。在沿开曲(khavu chu）河[506]逆水上行的途中，有一称为珠玛(phru ma）[507]的地方，萨钦就在此间诞生；这儿有一个佛塔，其中安措了萨钦出生时的胎盘等法物。其后顺路可达开扎宗纳波（khavu brag rdsod nag po）[508]的一个山间小庙，此乃衮波协（mgon po zhal）[509]的居所。甲珠帕玛沃（Bya vgur padma vod）[510]，乃尊者葛剌思巴[511]和萨迦译师绛班多吉（vjam pava rdor rje）[512]等大师的修炼处。在萨迦附近是玛索玛(dMag zor ma)[513]的赐福护法神殿，叫作桑姆林（bsam gling)[514]。

自萨迦西行约一天的路程，便可到达芒喀地区(Mang mkhar lung pa）[515]。

其上部名恰垅多吉扎宗(cha lung rDo rjevi brag r-dsong)[516]，此乃尊者葛剌思巴[517]、搽钦(tshar chen)[518]和其他上师的一个修炼道场。随后，渐次可以游历所谓的“十三大洞”，诸如芒喀的土丹格盼（thub bstan dge vqhel）[519]，此乃搽钦[520]的根本道场；芒喀的牟固陇(mu gu lung)[521]则是卓弥译师(vBrog mi lotswā)[522]

的道场，如今此间除了守护者外别无他人。另有沃赛达哇普（vod gsal zal ba phug）洞[523]，乃卓弥译师之起居岩洞；扎珠洛哨普（sgra bsgyur lotsā phug）洞[524]，是翻译梵文典籍的地方；松额朗卓普（gsung ngag lam vbras phug）洞[525]，是传授道果教法的地方；所有这些地方仅是岩洞而已。其后渐次可达咒师锁南曲盼（bsod nams chos vphel）[526]等大师之根本道场的遗址等。

在芒喀的中心有一个村落，据说就是大译师玛仁钦曲(rma rin chen mchog)[527]的诞生之地。

在芒喀的下部是达仲姆钦（mdur grong mo che）[528]，由擦钦活佛（tshar chen）[529]的继承者掌握，此间有擦钦活佛的赐福陵墓。在此附近还有赛喀穷（se mkhar chung）[530]。

在仲巴拉孜（gram pa lha rtse）[531]的脚下，有一修炼岩洞，卓弥译师和伽邪陀那（Gayadhara）[532]在此首次相会。

由此向雅端（yar stod）[53]方向前进，即可到达藏地的穷仁窝且（gcung ri bo che）[534]，此乃卓钦唐东杰布（grub chen thang stong rgyal po）[535]的根本道场。

在藏布江彼岸向北行进，人们便可到达绛昂仁(byang ngam ring)[536]，尚尚拉章(zang zang lha brag)[537]，乃仁增郭丹（rig vdsin rgod ldem）[538]的法库、日沃扎桑（ri bo bkra bzang）[539]、日功都细（ri kun tu gzigs）[540]、萨钦升遐之处、北方圣地迦窝喀东（skya bo kha gdong）[541]等许多地方，但皆路程遥远。

自拉堆（la stod）[542]上行，渐次可达帕当巴（pha

dam pa）〔543〕之根本道场定日江噶（ding ri gangs dkar）〔544〕，孜日衮仓（rtsigs ri rgod tshang）〔546〕是一切噶举派的根本道场，特别是衮仓巴（rgod tshang pa）〔547〕的修炼道场。芒域〔549〕贡塘（Mang yul Gung thang）〔548〕是尊者米拉日巴的诞生地〔550〕；此外，还有月姆江结热哇（yol mo gangs kyi ra ba）〔551〕。

在芒域的吉隆宗（skyid grong）〔552〕之后即是尼泊尔（Bal yul）。自拉堆北行直至冈底斯山（gangs ti sc）'其间有无数重要的地方。

在前面提到的拉孜附近有镇皮寺庙，如茹拉的充巴江寺（gram pa ljongs kyi lha khang）〔553〕，寺庙中有掘藏大师桑波扎巴（gTer ston bzang po grags pa）〔555〕，作《七品经》（Levu bdun ma）〔554〕处，在此亦可发现他所作的其他著作。有坚奔莫佽（rGyangs vbum mo che）寺〔556〕。在坚雍波陇（rGyangs yon po lung）〔557〕，有莲花生大师（slod dpon, Padmasambhava）的修炼岩洞。

随后顺路可达尚帕塘定（zhang pags thang ding）〔558〕，此乃尚敦曲巴（zhang ston chos vbar）〔559〕的根本道场。但陵夷至今日已空有遗址，而无任何圣物可供瞻仰了。

接下来便到了甘丹彭错林（dGav ldan phun tshogs gling）〔560〕，它是尊者多罗那他（rJe btsnu Tāranātha）〔561〕重建的，如今已皈依了格鲁派。在山上和溪谷间都有许多异常精致和神奇的寺庙、兰若，供奉了许多佛像、佛经、佛塔。

这一地区的上部有一名觉姆囊（jo mo nang）[562]的山间小寺，此乃功钦东波哇(kun mkhyen dol bu ba)[563]的根本道场，此间有衮崩通卓钦姆（sku vbum mthong grol chen mo）[564]的塑像等富有加持力的佛宝，此外也有许多普通的修炼岩洞可供瞻仰。这在尊者多罗那他所著的《寺志》[565]中有详细的记载。在彭错林附近有扎让衮康寺（brag ram mgon khang）[566]，这是颇负盛名的白噶孜（be·ka rtse）[567]依怙殿。

距离彭错林大约一天的路程，便可见一名博东艾（Bo dong e）[568]的大寺，此寺为格西莫德剌钦波（Mudra chen po）[569]所建，是邦（dpang lo）大译师和他的侄儿[570]、以及博东班钦（bo dong pan chen）[571]等大师的根本道场。但现在已为俗衣僧人所居，尚可见者还有博东班钦的舍利子变成的佛像等一些有加持力的佛宝。

博东艾附近有一名年月甲郭雄（mnyan yod bya rgod gshong）[572]的寺庙，它是法王松赞干布时期所建的镇皮寺庙，寺中有持红茅之多闻天王（Vaiṣ ravaṇa）[573]的塑像。尽管在芒托罗珠嘉措（mang thos klu sgrub rgya mtsho）[574]等时，它曾是萨迦派的一大法相僧院，但至今只有一个名称流传下来，而更无其它东西存世了。还有一位上师名宁日哇（snying ri ba）[575]，乃珠脱达恰(grub thob rDar vphyar)[576]的后裔，也曾居住在这一地区。

距离博东约一天路程，便可到达额姆曲宗（sngon mo chos rdsong）[577]，萨迦巴先辈上师们的驻锡地、夏格丁（shab dge sdings）[578]之金刚殿（rdo·rjevi pho brang，多吉颇章）就座落于此。

与夏格丁毗邻的山间小庙名楚普绛钦曲丹(khro phu byams chen chos sde)[579]，乃楚普译师绛巴班(khro phu Lotsawa Byams pa dpal)[580]的根本道场。在此可瞻仰弥勒菩萨八岁时的身量、高达八十肘(tshad khya)的金身大像[581]。此外还有十三种神奇的殊胜宝物。即便没有围绕芒喀等拉堆地区朝圣，但假如自萨斯迦下行，经过夏格丁，同样也可以到达楚浦。

过楚浦之后，便是江巾曲盼(gang can chos vphal)[582]寺，此乃班钦、藏卜扎西(pan chen bzang po bkra shis)[583]的根本道场，此间供奉有芒索玛(dmag zor ma)[584]之赐福像。自此穿过达拉努(stag la nub)[585]山口，人们便可到达那塘。

※　　　　※　　　　※

自日喀则沿藏布江之彼岸上行，便到达达那(rta nag)[586]地区，此间有土丹南监(thub bstan rnam rgyal-寺[587]，乃公哥锁南僧格(kun mkhyen bsod nams seng ge)[588]之根本道场。还有管译师库拉巴孜(vGos Lotsawa khug pa Lha btsas)[589]的有加寺力的修炼岩洞，卓玛普(sGrol ma phug)[590]，乃卓钦(sGrol chen)[591]之后裔们的修炼道场。

其后，沿藏布江向上游行进，人们依次可到达杰托丹(vjad thub bstan)[592]寺和谢额曲却宗(gzhad dngul chu chos rdsong)[593]，此乃杰赛托梅(rGyal sras Thogs med)[594]的根本道场。

在上、下沐垅(mus lung pa)地区[595]，人们可以找到沐钦赛班钦波(mus chen sems dpav chen po)[596]

的根本道场：阿兰若桑丹普（dben gnas bsam gtân phug）[597]、莱垅（Gle Lung）[598]、达姆林卡（stag mo gling kha）[599]等等。

若经沿藏布江北面顺水下行，便到了香地区（shangs lung pa）[600]，在香地之上、中、下三部分中，总的说来都有许多圣迹和佛像。尤为特殊的有在香地之下部的香达班钦（shangs mdav dpal chen）[601]，此乃大小索尔（zur che chung）[602]之修炼处。在香地之中部，有香尚尚多吉丹（shangs zhang zhang rdo rje gdan）[603]，乃卓钦琼布南觉（Grub chen khyung po rNal vbyor）[604]的驻锡地；有玛觉（rMog cog）[605]寺，乃珠钦玛觉巴（Grub chen rMog cog pa）[606]的驻锡地；有巴若扎噶寺（vbav ra Brag dkar）[607]，乃珠钦巴若巴（Grub chen vbav ra pa）[608]的驻锡地。在香地之上部，有后藏之所有修炼圣地的主脑，即香桑布垅（shangs zam bu lung）[609]之德协都巴（bde gshegs vdus pa）宫。在其附近和前面有大神山（gnas chen）索波卓空（sog po vdsul khung）[610]和别的殊胜宝地。

自香地翻过帕（Phar）[611]山口，人们便到伍达域（vu yug）[612]地区。在伍域的上部和下部地区，有噶当派之若丁玛德协迥乃（Ram ldinq ma bde gshegs vbyung gnas）[613]的根本道场，即伍域之丁玛（lDing ma）寺[614]；丁玛寺内有许多富有加持力的佛像、佛经、佛塔，最主要的是有一饮后即可解脱苦难的泉水（chu myong grol）等。再往下至洛东（lug gdong）[615]，此间有莲花生大师（slob dpon rin po che）[616]的一个修炼岩洞。在伍域之

下部有达巾（Dam can）[617]的一个城堡和管额拉康(Go-s sngon Lha khang）[618]等。

自上部伍域，在穿过一个山口后[619]，人们便可依次到达土丹羊八井（Thub bstan Yangs pa can）[620]，此乃红帽派噶玛巴（zhwa dmar karma pa）的一个根本道场；绛纳木措（Byang gnam mtsho, Tengri-nor）湖等。

自下部伍域，人们依次可到达雄聂姆（gzhu snye mo）[621]，此乃毗卢遮那（vairocana）[622]的诞生地，传说在聂姆还有其八岁时留下的足迹。

自伍域翻过绰普拉根（mtshur phu la rgan，意为高大的绰普山口）[623]，便可到达堆垅的绰普寺（stod lung mTshur phu）[624]。

※ ※ ※

自前面提及的日喀则，沿藏布江之南岸顺下水而行，就到达土丹赛多巾（Thub bstan gser mdo can）寺[625]，这是班禅释迦却丹（paṇ chen Śākya mchog ldan）[626]的根本道场。尽管它过去曾是一个大法相僧院，但现在留下的仅是一个名称而已，当然，还遗存了一些富有加持力的佛像、佛经和佛塔。

这一地区之贝塔玛（span•thag ma）的上部，有一称作索伍巴垅（Zur vlig pa Lung）[627]的地方，以前曾是宁玛派的一个大道场，而现在只是一个村落，但仍有一些寺庙和灵异法物。

在彭布日沃且（Phung po ri bo che）[628]，有邬坚（O rgyan，即莲花生大师）的一个修道处，和甲尚冲（rgya zhang khrom）[629]的发掘伏藏处。五世达赖喇嘛曾

在此地建立了一个僧院。

后藏的绒钦（Rong chen）[630]有绛钦曲丹（Byams chen chos sde）[631]寺，此寺乃赛班钦波旬奴杰乔（sems dpav chen po gzhon nu rgyal mchog）[632]所建，寺中供奉有与楚普之弥勒像极为相似的弥勒像等许多佛像、佛经、佛塔等。

在后藏的绒穷（Rong chung）[634]，有上、下哲域吉搽巴（vBras yul skyed vtshal pa）寺[635]和康布垅(khams bu lung）[636]，后者是绛达扎西都杰（Byang bdag bkra shis stobs reyal）[637]发掘伏藏处。这里还有邬坚(即莲花生)的一个修炼岩洞，等等。

在绒钦的中心有俄米卓玛康（ngur smring sgrol ma khang）[638]寺；冈若聂桑多吉林（Gangs ra nges gsang rdo rje gling）[639]，此乃宁玛派的一个根本道场；冬巴曲藏喀（Dum pa chu tshan kha）[640]，乃推东尚冲（gTer ston zhang khrom）[641]的出生地。

在绒之上部有那南多吉都炯（sna nam rdo rje bdud vjoms）[642]的修道处。

从这儿翻过一个山口就到达羊卓雍湖（Yar vbrog mtsho kha）[644]。越过甘巴拉山(Gam pa la)[645]，便达班穷沃日（dpal chung bo ri）[646]。据说穷沃日是一座给西藏带来繁荣的圣山，因而素负盛名，它有一百（零八）道泉水，一百（零八）个修道处。在如今声名远扬的铁桥（lcags zam）[647]前面，有加桑拉章（lcags zam Bla brang，铁桥宫）[648]、一个佛塔[649]、新浦拉章（giZm phua blg brang，寝洞殿）[650]等。在这些寺庙、佛塔里

面，有珠钦唐东杰布（Grub chen thang ston rgyal po）[651]之身、语、意三门所依托的佛像、佛经、灵塔等有加持力的宝物。在加桑孜（lcags zam rtse）山丘上，有仁增列丹多吉（Rig vdsin Legs ldan rdo rje）[652]的起居岩洞。面对贡噶（gong dkar）[653]方向的地方是搽决革巴拉章（Tshes bcu bkod pa bla brang）[654]。在其附近还有殊胜之长寿甘露[655]。其西边是帕玛旺秋（Padma dbang phyug）[656]，在其顶上，有一赐福修行岩洞，被称之为南喀定（nam mkhav lding）[657]阿兰若，据传它是莲花生大师的八大修炼岩洞之一[658]。

在穷沃日的北边有地名扎托（brag thog）[659]者，乃扎托巴锁南藏卜（Brag thog pa bsod nams bzang po）[660]的根本道场，锁南藏卜是贡噶多吉丹（Gong dkar rdo rje gdan）寺的一位上师。此间有许多各类不同的塑像。

与铁桥对面的山相对有药日贡（yol ri gong）山，是香巴噶举派[663]的珠钦日贡巴桑结乃敦（Grub chen ri gong pa sangs rgyas gnyen ston）[662]的修行胜地[661]。此间有一尊有加持力的怙主（mGon po）塑像。

※ ※ ※

由此沿藏布江北岸，[665]经曲水（chu shul）[664]等地逆水上行，可到达称为南（snam）[666]地的上部，此间有主赛哇绛曲林（vBrug se ba Byang chos gling）[667]，这便是主巴噶举最初得名的地方。

就在路的一边，沿大道上行，便到了阿底峡（Jo bo rje）大师的根本道场聂塘（snye thang）[668]。在聂塘湾

(snye thang vod)[669]的一个殿堂内，可以瞻仰阿底峡的灵骨塔等一些具加持力的法物。塔下面有一尊印有阿底峡本人指印的塑像，名为“酷似我”(nga vdra ma)[670]，另外还有巴锁南监藏(nam pa bsod nams rgyal mtshan)[671]的大灵骨塔等。

在藏布江(即几曲河skyid chu)的另一边山上有一个山洞，这儿曾经有桑浦乃乌托(gSang phu Nevu thog)寺[672]，它是俄列班协饶(rngog legs pavi shes rab)[673]和俄罗丹协饶(rngog blo ldan shes rab)[674]的根本道场。这是西藏佛学教理(rig pa)的发源地。尽管如今它已变成一个世俗的村落，但在此仍可见到一些庙宇和具加持力的法宝，另外还有雅(g·Yag)和绒(rong)[675]两位大师的起居岩洞、赛扎巴(bse khrab pa)[676]的护法神殿以及洽巴(phywa pa)[677]的灵塔等可供瞻仰。在桑达(gSang mdav)有一个放置罗丹协饶(blo ldan shes rab)[678]译师之舍利塔的小庙。

由此沿藏布江下游走大约一天的路程，便可到达伍香多班梅格盼(vu shangs rdo dpe med dge vphel)[679]寺，此寺乃赤热巴巾(khri ral pa can)赞普所建。在此寺的遗址上，有晚近新建的寺庙，庙内有诸如觉卧(jo bo)像等十分辉煌的宝物[680]。

此寺上面的深谷高地上有冈日托噶(gangs ri thod dkar)的寝室[681]，此乃公庆垅钦巴(Kun mkhyen klong chen pa)[682]。在此附近有西藏的日哇孜额(ri bo rtse lnga)[683]。在其前、后有古汝(gu ru)[684]的修炼岩洞，叫作拉仁隆钦扎(Lha ring klong chen bra-

g）[685]，和莲花生大师的修道处，名为扎玛尚雅南喀宗（Brag dmar Zang yag Nam mkhav rdsong）[686]，古汝觉孜（Gu ru Jo rtse）[687]在此地发掘了一个掘藏库。

从聂塘沿藏布江上游行进，中间经过堆垅的下部，人们便可抵达拉萨。

※　　　※　　　※

在堆垅的下部[688]是雄哇拉曲（gzhong ba Lha chu）[689]神泉，这是莲花生大师用其巨大的神变使其喷涌而出的。其附近即是玖莫隆（skyor mo lung）[690]寺，原先是大法相僧院。

在堆垅河对面的山上座落着噶哇东（dGav ba gdong）[691]寺，在噶哇东寺内有一修炼岩洞，此洞即是通过伍玛巴（dbu ma pa）[692]上师的中间说情，宗喀巴大师向文殊菩萨请经问法的地方。

从此地附近继续前进，即可到达热擦（ra tshag）[693]，据说这儿有那罗巴（na ro pa）[694]大师的本尊像——那若空行母（Na ro mkhav spyod ma）[695]，对此还应作仔细地调查。

自噶哇东下行，在堆垅下部的山坝上，座落着额朱定（dNgos grub sdings）[696]，这是赛松[697]（Ser srung，受冰雹保护的喇嘛）居住的一个修炼处。据传它是尼泊尔（Bal po）的木兰僧格（sMon lam seng ge）[698]所建造的。在此有可能瞻仰到许多殊胜内宝，诸如莲花生大师调伏桑耶地区时所用的一些铃杵、和他教化冈噶夏麦（gangs dkar sha med）[699]时用的金刚杵，萨若诃（saraha）[700]的禅定带、那罗巴[701]的骨骼[702]（rus rgyan）等等。

从堆垅的最里头（stod lung nang）上行，须行一日程，便可到达堆垅绰尔浦(stod lung mtshur phur)[703]寺，此乃噶玛巴（karma pa）[704]寺的根本道场。在此地与堆垅之间，但更靠近绰尔浦寺的地方，有乃囊寺（gnas nng）寺，此乃巴俄（dpav bo）[705]活佛的根本道场，这儿有红帽派扎巴僧格(Grags Pa seng ge)[706]的舍利塔。在绰尔浦寺有为数甚多的庙宇和佛像、佛经、佛塔，其中殊胜者为一尊释迦牟尼像，名南赡部洲一庄严（vdsam gling rgyan)[707]，这尊塑像是噶玛八哈失(karma pakshis)[708]奉献的，此外还有杰微旺布（rgyal bavi dbang po）[709]和他的历辈后裔们的舍利塔以及许多加持佛像等等。在转经道上，人们有可能瞻仰到诸如帕玛琼宗（padma khyung rdsong）[710]等胜迹，帕玛琼宗是杰让迥多吉（rje rang byung rdo rje）[711]的修道处。

※ ※ ※

如上具四解脱之圣迹，
有情众生成熟净业田，
如此所作的圣迹简目，
有愿者走向解脱的胜道。

此书肩负起利益佛教和有情众生的重任，叙述了全雪域之殊胜寺院和佛宝，对那些曾弘传佛法和善知识大德门一度涉足的地方都予记载，他行菩萨行，把自己四方云游的亲身经历写成了这部著作，愿此书成为一切有愿朝圣之众生的眼目。

愿此书为具完全信仰者所接受，因为它是一位慈悲且高贵的上师老喇嘛公锡钦则旺布（rje bla ma kun gzig

mkhyen brtsevi dbang po)[712]所著的。

考虑到一切受苦受难者的利益，此书可以帮助他们去驱散精神上的黑暗，并积聚无量功德。此书由德格印经院[713]的锁南班珠（bsod nams dpal grub）[714]制版。愿它令一切有情众生立刻登上三藐三佛陀(Samyaksambuddha)的宝位。吉祥如意。

注　释

(1) 法区：乌斯和藏；人区：朵甘思(Khams-stod)；马和财宝之区：朵思麻（nDo-smad）。参见《如意宝树史》，页297。有关西藏三区不同的记载可见《西藏画卷》，页14（译自五世达赖喇嘛著《西藏王臣记》）和《印度　西藏》卷四，第一章，页86—87。

(2) 见注3，抄本中的g·Yu-ru这一[illegible]错误的。g·Yo-ru源于g·Yon-ru一词，前者佚失了[illegible]

(3)热振（Ra-Sgreng或Rwa-bsgreng、Rang-Sgreng）是拉萨东北的一个寺院，可见地图。此寺建于1056年，是噶当派的创始人仲敦为了实现一个古代的誓言而兴建的。参见《青史》页186,253,263；《如意宝树史》页199—200；《赡部洲志》页38（《西藏地理》页31）；华得尔在《西藏佛教或喇嘛教》一书的56页上将建寺时间定为1058年，而在274页上则记作1055年。《西藏画卷》页89、《如意宝树史》页200、以及《方格年表》页41记载，仲敦于1057年建成此寺，并将在聂塘圆寂的阿底峡大师的舍利安放于该寺之中。《青史》页265提到此寺为仲敦的后嗣内觉巴钦波(rNal-vbyor-pa chen-po)建造的。当蒙古将领朵儿达于1240年（《青史》页91作是说，而《如意宝树史》则记作土猪年，即1239年）入侵西藏的时候，

最远到达了热振寺和杰拉康(rGyallhaKhang)，根据松巴堪布的记载二寺都遭受了损害。（《方格年表》页53，《青史》页91只提到杰拉康，其后又在页649记载，蒙古人在热振寺屠杀了五百名僧侣）。在宗喀巴进行了宗教改革，将古代的噶当派改为格鲁派以后，热振寺便成了格鲁派的寺院；《黄琉璃》页144a—148a；《如意宝树史》页196,312；《赡部洲志》页38—39（《西藏地理》页31—32）。〔在达赖喇嘛未成年时，热振寺的活佛可以代其为西藏的摄政。这样的事前后发生过两次。第一次是热振寺的一位活佛于十一世达赖喇嘛时的1845年至1855年和第十二世达赖喇嘛时的1856年至1862年为西藏的摄政；第二次是在第十四世达赖喇嘛时的1933年至1947年，热振寺的另一位活佛为西藏摄政。——毕达克〕。

(4)噶当派的创始人仲敦杰微迥乃于木蛇年，即1005年生于堆垅普(stod-lung-phu)地方（《青史》页251；《如意宝树史》页199云：仲敦生于木龙年，即1004年；而《达赖喇嘛史》页47则为1002年）。在《青史》中有仲敦的一个很长的传记，富有传奇色彩。其云：仲敦因与继母发生争执而离家出走，他闻得阿底峡尊名，欲求一见，于是便来到了彭域(vphan-Yul)，在这儿他与这位印度大师相遇，其后他便伴随阿底峡大师在此地巡游。阿底峡于1054年（《青史》页261）在聂塘圆寂后，他聚集了阿底峡大师的弟子和译师来到了堆垅普。1056年，应热振寺住持的邀请，他入掌热振寺九年，直到他60岁时的木龙年，即1604年圆寂为止；《青史》页72,264；《如意宝树史》页200，以及《方格年表》页41提供的年代相同，但其称仲敦卒时年61《青史》页265中收有一个仲敦评注的著作简目，其中有《八千颂》(Aṣṭasāhasrikā)和它的注释。仲敦亦被视为历史上达赖喇嘛之前的观世音菩萨(Avalokitésvara)的化身之一；《如意宝树史》页199；《西藏画卷》页134。

(5)〔曼殊瓦吉剌(manjuvajra)是曼殊宝利的三头密

宗形式；《北方佛教诸神》页113。手持金刚是五如来所表示的观念断裂以前的统一的纯生命的典型，他是噶举派的最高启示者(Adiguru)——毕达克〕。参见《印度—西藏》卷三，第一部，页94。但手持金刚在噶当派中起了很重要的作用。《西藏画卷》页408—409。手持金刚和他的，śaitak般若波罗蜜多经常是在作为两性配对的地位出现，称为Yab-Yum（父——母），有关其宗教的象征意义见《西藏画卷》页245。〔这个觉卧弥勒金刚像很小，只有18英寸或2英尺高。在我的记忆中它只有一个头，但由于用丝织物包裹甚严，因此不易详细观察。据说此像系纯金制作，且来自印度。——黎吉生〕。

(6) 赛林巴很可能就是赛林巴扎西班(gser gling bkra shis dpal)，此人生于月浦（Yol-phu）之赛林，《青史》页750—751，有他的一个小传。他属于六法宗（Dharmas），回归至那罗巴（Nāropā）的妻子。它的最初代表是琼布南觉（Khyung-po-rNal-vbyor）（《青史》页728）。《方格年表》文中认为他是一位香巴（Shangs-pa），生于水龙年，即1292年，死于木蛇年，即1365年。《青史》页244也提到一位赛林巴上师（Suvarnadvipaka），此人乃阿底峡的老师，但由于他是一位印度大师〔事实上他只是一位达磨稽尔帝（Dharvnakirti）的别称，毕达克〕因此在我看来，他的舍利不可能保存在这儿。《赡部洲志》页38(《西藏地理》页31)云：聂波（gnyan-po）的舍利也安措在这里。这可能是指《青史》页741上提到的那个聂敦（gnyan ston），他正是赛林巴扎西班所属的那个教派的一位大师。

(7) 在西藏，阿底峡通常被称为觉卧杰(jo-bo-rje)或觉卧，根据《青史》页241的记载，他是一位舍霍尔（Zahor）之欣度（Hindu）王的第二子，他的真实名字是月藏（Candragarbha），后来取法名为吉祥灯（DipamKara śrijñāna），班玛梅哲意希（dpal Mar me mdsad Ye she-

s）。他在超戒寺（Vikramasilā）师从阿婆咄底帕和金洲（即Dharmakirti）等大师学习佛法，名声日著，被古格王朝国王益希沃（Ye-shes-Vod）延请至西藏，益希沃企图恢复朗达玛灭佛以后濒临灭绝的佛教。《青史》页246。阿底峡担心其在Vikramasilā的尊长不准他前往吐蕃弘法，故尔佯装去尼泊尔朝觐殊胜佛塔，但上座洞察其意，遂迫使吐蕃赞普的使者那措（Nag-tsho）许诺，阿底峡滞留吐蕃不得超过三年。但此诺言为阿底峡本人的意愿所打破，尽管这对那措的良知有所亏损，《青史》页254—255。在阿底峡逗留蕃土期间，应吐蕃诸寺院的主持所请，他企图消除在教义中存在的差异，为此写成了一部佛学著作《菩提道灯论》（Byang-chub-lam-gyi-sgron-ma）见《青史》页249；《如意宝树史》页185。在托定（mTho-lding）的住所中，他与大译师仁钦藏卜相会，他们一起磋商翻译《波罗蜜多经》（Prajna-pāramita）。阿底峡邀请仁钦藏卜与他合作，可后者以其已八十五高龄为理由，婉言谢绝了。阿底峡在阿里住了三年，当他准备启程返回印度时与仲敦相遇，仲敦仆事阿底峡，恳请他去前藏弘法，阿底峡允其所请来到了桑耶寺。在这里他在其追随者库敦（Khu ston）的帮助下翻译了大量佛经，见《青史》页257。其后他巡游了秦浦（mChims-phu）、拉萨、聂塘等地的主要寺院。在聂塘度过了他的最后岁月，并最终卒于此地。他将衣钵传承托付给仲敦，嘱咐仲敦让他的教法永世勿绝。关于其生卒年代，《青史》页247、261记载为生于水马年，即892年，卒于木马年，即1054年的额湿缚庾阇（Aśvina）月20日。尽管在噶当派的史书中对阿底峡的生卒年月另有一种说法，但在另一部传记中亦发现了与《青史》相同的记载。因此，《青史》的记载是可信的。参见《青史》页186、1086。按照《青史》页247的记载，阿底峡于铁蛇年，即1040年离开印度，时年59。1041年居住在尼泊尔，1042年至

阿里。参见《青史》页86、72、1086。《如意宝树史》页185—186记载的日期与《青史》完全一致。《松巴堪布传》页41云：阿底峡于1054年在聂塘沃（SNye-than-vor）圆寂，时年七十三。在S·Ch·达斯翻译的阿底峡传中有更为详细的记载。见《印度佛经会杂志》、1893年。但其日期是错误的。参见《西藏佛教》页35（这儿生卒年代错了二年）；《印度——西藏》，卷二、页25；《西藏画卷》页89；《布敦佛教史》页213。〔我发现在聂塘（见注669）阿底峡的灵骨庙中他的忌日祝祷仪式是在9月19日的晚上（20日的前夜）举行的。黎吉生〕。

（8）《赡部洲志》页38（《西藏地理》页31）记载的主要线索与本书有关热振寺的古迹和秘藏宝物的记载是一致的。不过，它还提到了寺院附近的一片树林。这片树林是从仲敦种下的头发中生长起来的，和那先比丘（nāgas）居住的二眼水泉。〔这儿有一片高达60英尺、长势茂盛的落叶松林、这在西藏的这一区域内是异乎寻常的。在热振寺的圣物中应该提及的还有阿底峡和夏若哇（Sha-ra-ba）的著作集至今依然来之高阁并盖有封印。在绛班多吉的塑像内有一些棕榈叶文书。黎吉生〕。

（9）编纂《菩提道次第广论》的一个提议者，松巴堪布所追随的桑结嘉措（Sangs-rgyas-raya-mtsho）云：宗喀巴在热振寺选择了一个僻静处，称为羊衮（Yong-dgon），此地在狮子岩的下面；《黄琉璃》页148a—b；松巴堪布《如意宝树史》页320和312。〔仲敦也曾居住于热振寺的狮子岩，《如意宝树史》页199，毕达克〕。〔羊衮位于向西北可俯瞰热振寺的山坡上，它在一个高且陡峭的岩石平面、即本书所说的狮子岩的脚下。黎吉生〕

（10），一切智洛桑扎巴班（Thams cad mkhyen pa blo bzang grags pavi dpal）因其在安多的出生地名称而被称为宗喀巴，一般简称其为杰（rje rinpo che）活佛，《青

史》页1073—1078，和最重要的《如意宝树史》页207—233为我们提供了这位噶当派大改革家的一个很详细的传记。宗喀巴于铁鸡年，即1357年生于朵思麻的宗喀地方（《青史》页1073；《如意宝树史》页210），他在卫、藏两地的主要寺院中师从不同教派的许多大师学习佛法。根据《青史》记载，他首先追随的是软奴罗古罗思（gzhon-nu-blo-gros）。他对各教派的精义无所不通，从般若波罗蜜多（prajāpāramita）至毗奈耶（vinaya）一体了然于胸。而其最为熟稔的领域是怛特罗（Tantras密宗），特别是佛说秘密经（Guhyasamaja）、时轮（Kalacakra）、佛说大悲空智金刚大教王仪轨经（Hevajra）。他留下了大量的著作，其中包括许多经论（《青史》页389）。但他最主要的传世之作是《菩提道次第广论》（Lam-rim-chen-mo）。此书为大乘（Mahayanic）教义之精要，作于热振寺，参见注9。他所建立的教派称为噶当赛玛（bKav-gdams-gsar-ma），即新噶当派。其后此教派因宗喀巴于1409年建立的甘丹寺（dGe-ldan）或甘丹南巴杰微林（dGar-ldan-rNam-par rgyal-bav-i-gling）而称为格鲁派（dGe-lugs pa）或甘丹派。《青史》页1077。参见《西藏画卷》页40、116。〔在西方语言中，宗喀巴的最好传记恐怕要数柴必可夫（CYBIKOV）的《菩提道次第广论》了，Izvestya Vostocnago学院，卷38，Vladivostok，页13—29。毕达克〕。

(11)这一地方在《青史》页267中也曾提及：热振寺的住持波多哇（po to ba）在帕荣塘（Pha·Wong·Thang）避难。有关此地的其他情况则一概不得而知。

(12)桑哇意希（gSang-ba-ye-shes，Guhyajñānā）是密教知识的空行母（dākini），属于三跋罗（śamvara）道轮回。空行母的"宫殿"一般是一块岩石。这儿被认为是神灵居住的地方。见杜齐《未知之西藏的圣者和强盗》（Santi

e briganti nel Tibet ignoto)，米兰1937，页120。〔热振寺下方迤南有一岩石铺盖的草原；在这儿我见到一个崎岖不平的磐石（pha—bon）圆场。用许多祈祷者的扁石装点，围成一个空地，这大概就是“空行母之宫”。黎吉生〕

(13)循环(pradakṣiṇa)是向左进行。这与喇嘛教派的普遍规律相悖。因为如此供奉的神祇是属于三跋罗之密宗传承的。

(14)，手抄本有云：“关于这个可见《噶当派祖师问道语录》（bka gdams pha-chos）中记载的确切史实”。〔在《赡部洲志》页38中援引了《噶当经卷》（bka-gdams g-legs-bam）中热振寺的颂词，其二十六章是阿底峡大师的一个传记，全名为“Jo bo rje lha gcig dpal ldan A-tiśai rnan thar bla mavi yon tan chos kyi vby-ung gnas sogs bkavgdams rin po chevi glegs b-am”，《藏文大藏经总目》7041；参见《隆多喇嘛全集》zha函叶6a。《祖师问道语录》是合写本中的第一卷，第二卷《弟子问道语录》（bu-chos）是阿底峡的弟子仲敦的传记。阿底峡为法父（pha），仲敦为法子（bu）。毕达克〕

(15)穷拉康东(Chiomo Lhakang)(《印度勘查记》页243)，在穷朵（bCom mdo，即地图上的Chomdo）或者在其附近，热振寺西南五公里。毕达克〕〔在此中心区有两条叉道，一条往北去当雄（vdam），另一条往东去热振。黎吉生〕

(16)本波密旺(dpon po mi dbong)即波罗乃锁南多杰（pho lha nas bsod nams slobs rgyas），他是后藏贵族，乃清朝的忠实同盟者。从1728年始，在汉人保护下统治整个西藏，直到1747年死为止。在《十八世纪早期的汉地和西藏》一书中到处可见。

(17)《赡部洲志》页38（《西藏地理》页31)提供了另一

种拼写法：Si la rGod tshan，并记载此静寂处位于达垅（Stag-lung）附近的一个非常高的山岩斜坡上。〔gSer g-ling似乎是一种“学术上”的拼读法。《赡部洲志》中的这个形式可在《隆多喇嘛全集》Za函，页28a中找到佐证。根据其记载赛林衮仓（Se le rGod mthsang）乃桑结雅迥协饶上师（Sangs rgyas yar byon shes rab）所建（见注18）毕达克〕（此地位于达垅与朋朵（phong-mdo）之间的帕河（vphags）流域的北边，在贝尔《西藏的人民》页190背面，有它的一张照片。帕曲河（vPhags Chu）有时流经达垅南部，然后继续向东转入朋朵的一个狭窄的流域。Si li大约离达垅3½里。黎吉生〕

(18)达垅的桑结雅穷雅迥协饶上师(1203—1272。)《青史》中有他一个很长的传记。但几乎没有实际内容。他于1236年成了达垅塘（sTag lumg thang）寺的主持，他在寺院中几次奉献了祭品、画像和塑像。《青史》页627—629，《松巴堪布传》页51、55。

(19)，在英国地图上为Tālung。此寺于1180年为扎西班(bkra-shis dpal)所建(参见注22)。最初它是达垅派的寺院，后转变为格鲁派。《青史》页625还提到了达垅塘巴的侄子孤月哇仁钦衮（Sku yal ba Rin Chen mgon）装饰尼姑庵等事情。另外，他还建造了十身佛像（SKu vbu-m），奉献了帕木竹巴的一尊金像、达垅巴的一尊银像和一个银舍利塔等。1224年，他开始兴建一座大寺庙，完成于1228年，此庙由八根柱子支撑。它的楼上每八根柱子有四行，楼下只有三行；详见《青史》页625。他的继承者继续扩大和装修寺院。于1273年成为此寺住持的芒喀拉古汝（Mangg-alaguru）奉献了一个大佛陀金像，并制成了塑雕和壁画，《青史》页631—632。其后用同样的方法对寺庙重又作了修饰。参见《赡部洲志》页37。《隆多喇嘛全集》Za函，叶

28a，以及《松巴堪布传》页49亦和《青史》的记载相同。〔此寺院的本尊神是格西金噶哇(dGe-bsnyen-vPhying dkar-ba) 的化身达垅格聂(sTag lung dGe bsnyen)，《西藏的鬼怪和神灵》页161—164。毕达克〕〔《西藏宗教》页68，有一达垅的画像，在其前方的小金华盖顶下面是属于仲敦的房子，其间收藏有他的一些遗物。黎吉生〕

(20)，rten gsum指的是佛像、佛经和佛塔，分别代表佛陀的身、语、意三门。

(21)达垅塘巴活佛（就和《隆多喇嘛全集》Za函，叶29a所证明的那样）就是达垅派和达垅寺的缔造者扎西班，见注19。《青史》页610—621中有他一个较长的传记。他于1142年生于萨齐（Sa-khyi），十八岁时排除家庭的阻挠出家为僧。他欲去印度学法，但被迫折回。其后他住在前藏和后藏的许多寺院中，修炼体验秘法，他与怙主帕木竹巴一起在帕木竹寺住了大约六年，后来到了赛林塘革（Ser gling thang mgo)、赛哇垅（Se ba lung）和别的地方。于铁鸡年，即1180年到达达垅，在此修建寺院，以后的三十年他就住在这寺院内，直到马年，亦即1210年圆寂。他有弟子约三千人左右。他所建立的教派源自止贡派，二者又还属于噶举派。参见《西藏佛教》页55、69，和《西藏画卷》页90。《青史》中提到了这二个派别之间，因开发当地的森林而引起的冲突和达垅派取得胜利的一场战争。《青史》页625和650。《青史》作者云：直至他所处的时代（1476年），此寺仍幸免于毁坏和内部争斗。

(22)那是一尊佛像，人们相信它在特定的条件下能说话。这很可能是注19中提到的那些佛像中的一个。

(23)英国地图上的Chak，又见《赡部洲志》页37。

(24)拉萨东北的彭域地区是西藏佛教早期流传最广的地区之一。莲花生大师也到过此地，并与鬼怪作过斗争。《莲

花生遗教》页246。

(25),噶当派的内邬索巴(sNevu Zur Pa,1042—1118)被认为是普贤菩萨(Samantabhadra)的一个化身。1067年,内邬巴索26岁时到达热振寺,在此他成了昆巴哇(dkon pa ba)的追随者。昆巴哇死后,他又成了博多瓦(po to ba见注26)的弟子。他在内邬地方修建了一个阿兰若,在他的周围聚集了大量的弟子。他的本名叫意希巴(Yes shes vbar)《青史》页311—314。

(26),博多瓦仁钦(po to ba Rin chen)是阿底峡的五大弟子之一。生于铁羊年,即1031年。在杰拉康出家为僧,1058年到达热振,并留在此地充当仲敦的弟子。他经常变换住地,追随他的有一个约有一千弟子的僧团。后来他在彭域兴建了博多衮巴(Po to dgon pa),作为衮巴哇(dGon pa ba)的继承人。他担任热振寺住持三年。他喜爱的佛经是《佛说八正功德经》(Mārga-pradipa)、《菩萨护密经》(Bodhisattvabhūmi)和《大庄严经》(Sūtrālamkāra)、《诸学处要集》(śiksasamuccaya)等。他死于木鸡年,即1105年,时年七十五。身后留下了大量弟子,《青史》页263—269。他写了一部名为《喻法论》(dpe chos)的著作。(《西藏画卷》页98),通常被人们认为是噶玛派的一位创始人。《如意宝树史》页201记载,他生于火兔年,即1027年。这样他的寿命延长了四年,又云:他被视为文殊菩萨(Mañjughosa)的一个化身。《隆多喇嘛全集》Za函、叶26记载,他生于1027年,但其死时年七十五。

(27)热振寺"三兄弟"之长普穷软奴监藏(Phu chung gzhon nu rgyal mtshan)是阿底峡和仲敦的弟子。他生于火羊年,即1031年,死于火鸡年,即1106年,时年七十六。《青史》页167—268。《松巴堪布传》页40、44记载的日期和《青史》同。《如意宝树史》页201没有记载其生卒年代,

只记载其死时七十六岁。他来自彭域地区的一个村庄，他被视为观自在菩萨（Avalokle'svara）的一个化身。

(28)参见《赡部洲志》页37（《西藏地理》页30）：在彭域之夏本巴。〔夏若本巴（Sha ra vbum pa或Shar ar vbum pa）位于去伦朱宗（Lhun grub rdsong）地区的路的西边，在穿过一排不高的小山丘的岩石谷地里边。这儿有许多塔，重复的循环（pradaksina）被视为盲人的一个向导。这儿还有一所尼姑庵和一个小寺庙。它不在地图上标明的夏若普曲河（Shara phu chu）流域。黎吉生〕

(29) 夏若哇云丹扎（Sha ra ba Yon tan grags）（《青史》作Shar ba pa chen po）属于噶当派。他生于铁狗年，即1070年，追随博多瓦学法达十八年之久。他被认为是文殊菩萨的化身。据说他以能心记"甘殊儿"而声名卓著。他写作了娑陀那（Sādhanas），并将《众经集要》（Sūtrasamuccaya）译成藏文。他死于铁鸡年，即1141年，时年七十二。《青史》页271—272；松巴堪布《如意宝树史》页201—202；《松巴堪布传》页42、46；《西藏画卷》页98。

(30) 手抄本增："在乃僧本玛(gNas seng vbum ma)和若玛豁卡（Ra ma gzhis ka）有许多阿底峡的加持佛像"。〔在伦朱宗西南一里处有一列佛塔。我认为伦朱宗是与博多瓦相连结的。这一定是乃僧本玛，但此地并没有正规的寺庙，而自朗塘（Glang thang）向上彭波曲河（vPhan po chu）南边有一个叫做若（ra）的村落，但我在这儿没有见到任何宗教建筑。黎吉生〕

(31) 朗塘即是克协·辛哈(Kishen Singh)所记载的Langta（《印度勘测记》页242），即测绘图中的Langdong。这是一个噶当派寺院，建于1093年（《松巴堪布传》页43）。建造者为善知说大德朗日塘巴多吉僧格（Glang

ri thang pa rdo rje seng ge)。在这儿，他集结了一个人数众多约有二千弟子的教团。他生于木马年，即1054年，死于水兔年，即1123年，是博多瓦和内邬索巴的弟子。参见《青史》页270—271；《如意宝树史》页201。《松巴堪布传》页51，提到了建于1213年的朗塘寺（Glang thang chos sde）。这也许是建在同一地区的第二个寺庙，或是松巴堪布搞错了两个甲子（1903＋120＝1213）和他本人简单地重复〔见贝尔《西藏的人民》页296。据说第巴桑结（Dam pa sang s rgyas）的肉身就存在这里。黎吉生〕。

（32）那烂陀（Nālanda、Nālendra、Nalenda）位于拉萨北面和彭波曲河（vPhan po chu）南面的彭域地区，此寺为绒敦咱哇僧格（Rong ston sMra bavi seng ge）（参见注33），建于木兔年，即1435年。《青史》中对那烂陀寺有一小段记载，后来它与萨迦派合并。《青史》页1081—1082；《赡部洲志》页37；（《西藏地理》页30），《松巴堪布传》页65

（33）杰莫绒（rGyal mo rong，四川西部金川地区的藏文名）的戎顿欽波咱哇僧格（Rong ston chen po sMra bavi seng ge）于火羊年，即1367年出生于一个苯教家庭内。他在桑浦寺（聂塘）学法。幼年即精通佛法，他在许多地方解释经义，主要奉行阿毗三摩耶兰迦罗（Abh-isamayālamkāra），写了大量的佛经疏义。其中一本是《十万颂》（śatasāhasrikā）的评注。就象他早先预示的那样，他于八十三岁圆寂，是年为土龙年，即1449年。参见《青史》页340、1080—1081。

（34）这可能是奉献给十八罗汉（Arhat）的一幢建筑。关于罗汉的详细目录见《西藏画卷》页555—570。

（35）手抄本增：在主寺中是八子头上的阿弥陀佛（Amitābha），在门上面有卓窝都孜克巴（Khro bo bdud rt-

si vkhyil pa'Krodha-Amrlakundali）和一尊不走释迦（Mi vgro）说法像。壁画表现的是药师佛（sMan b-la，Bhaisajyaguru），所有这些总称为“阳光照耀地方的四神”。〔八子指八位菩萨（Badhisattvas，Byang sems brgyed），它代表或概括了普贤（Bhadrakalpa）即现代宇宙时代的1000个或996个佛陀（Bud dhas)的系列。他们是曼殊室利观世音菩萨（Avaloktèsvara）、金刚陀罗（Vajradhara）、弥勒菩萨（Malreyanātha）、竭悉底伽跋（Ksiligarbha）、萨婆尼伐罗纳尼迦频（Sarvani-varaniskambin）、虚空朵菩萨（AKaśagarbha）和普贤（Samanlabhadra）；参见《印度——西藏》，卷四、第一部、页101和149；《西藏画卷》页580—581。都孜钦巴（bDub rtsi vkhyil pa），不死甘露（Amrlakuṇḍa-li）或者格塔（vGegs mthar），毗竭喃德迦（Vighna-ntaka）为依怙尊，即密宗（Tantric）的保护神。它属于诸如怙歇萨摩阇(Guhyasamāja)、释迦狮子（Sākyasim-ha）等几个神秘的轮回。《印度——西藏》卷三，第二部，页185；同书卷四，第一部，页212和247；《西藏画卷》页603。有二部佛经是献给他的，其中之一见“甘珠儿”（《名叫不死甘露》（Amrlakund-alyai namah）《藏文佛经总目》841/6；另一部见“丹珠儿”《Amrtakundalisadhana》《藏文佛经总目》1816）。米卓（Mi vgro）似为米髎哇(Mi g-yo ba，忿怒明王Acala)的别名。关于此人可参见《印度——西藏》卷四、第一部、页187—190。关于药师或药佛，见》印度——西藏》卷三、第一部、页168—171。毕达克〕

（36）这个山口就是彭布果拉(vphan po sgo la)即地图上的Penbogo-la。在拉萨的北面。经过这个山口，并经过朗塘，从北面的大路可通往曾府。

（37）关于西藏首府拉萨（尊称为拉丹Lha ldan）已有许多详细的描述，诸如华得尔的《拉萨和它的秘密》、达斯的《拉萨和卫藏旅行记》、查普曼（Chapman）《圣城拉萨》等的有关记述兹不赘述。在以下注释中我仅限于提供一些在《拉萨寺志》中提到的有关寺庙和遗址的历史资料，所有这些几乎是藏学家们所熟知的。

（38）《青史》只简单地提到它的名字叫珠囊（vPhrul snang），页40和419。此寺的全名为“Ra Sa vPhrul snang gi gtsug Lag khan”（《莲花生遗教》页399；《布敦佛教史》页185，这儿把Ra Sa写作Ras）。拉萨作为寺庙建筑的一个结果，此名称据说是Ra Sa的修饰词。Ra Sa是西藏的第一个寺庙，是松赞干布应他的第一个妻子——尼泊尔公主的请求而建造的。《布敦佛教史》页185，提供了一些关于寺庙建筑开始之前因为地面是沼泽地而必须进行的准备工作的资料。详见《拉萨寺志》页21等处的记载。至于此寺兴建的日期已无法确定。因为我所知道的藏文史料中没有这方面的记载。华德尔所记载的年代自相矛盾，不可全信。《西藏佛教》页23，他认为此寺建于644年，即在松赞干布与文成公主结婚后四年。《拉萨和它的秘密》又提到此寺建于652年。当然前一个年代较为确切，因为松赞干布死于649年（巴考、托玛斯、杜散《敦煌本吐蕃历史文书》巴黎1940—46，页29），他与文成公主成婚的年代应上推至641年。此寺位于拉萨城中央。它是按照香必超戒（vikramaśīlā）寺庙的模式建造的（《如意宝树史》页168）。《赡部洲志》页32（《西藏地理》页25）云：此寺有三层。在《拉萨和它的秘密》页362中详细描述了此寺的雕刻，并附有一张平面图。〔一张更好的平面图见之于伐尔什（E·H·C·Walsh）《拉萨》《皇家亚洲研究杂志》1946，页27—30；参见P·朗敦：《拉萨》，伦敦1905，Ⅱ，页304—314；杜齐《去拉萨及其更远

处》页89—90。毕达克〕

(39)觉卧钦波(Jo bo chen po)是西藏最著名的偶像，是藏族人的保护神。它是佛陀十二岁时的身量，是文成公主入藏时将它带到西藏来的。藏族人传说认为是在佛陀在世时，由毗首羯摩（ViSvakarman）于摩羯陀（Magadha）建造的。据说此像是几经变迁后从摩羯陀带入中国的（《拉萨寺志》页35—36）。事实上，据杜齐教授记录下来的一个传说证明，现存的这尊佛像并不是原来的那一尊，原来的那一尊因1717年准噶尔入侵而遭到破坏。确实这尊佛像的风格既不是印度本源模样，又不象是古典样式的。参见《拉萨和它的秘密》页369。伐尔什的《拉萨觉卧康寺佛像》一文中有关于此像的描述和一张拍得很糟糕的照片，见《皇家亚洲研究杂志》，1938，页535—540。达斯的《去拉萨和卫藏旅行记》页201，对这尊佛像的描述比华得尔和别的旅行家的描写更讨人喜欢。由于觉卧被看作是新教的象征，随吐蕃王朝宗教政策的变化，它经历了多次不测事件。最初它被安放在小昭寺里，松赞干布死后移至大昭寺内（见《布敦佛教史》页185；《如意宝树史》页169）。《拉萨寺志》云：由于汉人的入侵，此佛像被埋藏于小昭寺的门下。赤松德赞的汉族妻子金城公主由于她的预见得以见到此像，把它从地下挖出，并移放到大昭寺中。在赤松德赞统治时期，佛教的敌人曾企图将它送回汉地，由于无法移动它，只好将它埋在沙堆之下。后来又被挖出，送往芒城的吉隆宗（skyid grong）（《布敦佛教史》页186—187；《青史》页41）。莲花生大师在世时又被移回大昭寺（《青史》页44）。朗达玛灭法时，它又一次被埋在沙丘中（《布敦佛教史》页198）。后来再次挖出，才久置于大昭寺内。

(40) 这个著名的十一面观世音菩萨像是松赞干布在帕邦卡（Pha bong Kha）默祷神灵后授意修建的。此佛像之

所以取名为五自在（Rang byon Lnga）是因为受命负责这项工程的尼泊尔雕塑匠声称，此佛像已自发繁殖而变成了人类。它放出的两道光芒，分别代表“不死甘露”（Amrt-akundali）和哈耶歌哩婆（Hayagriva），这两个神加上赞普和他的两位皇后的灵魂统称为神的五位侍神。《布敦佛教史》页184的说法与此相反，他认为这尊佛像是从南印度传入西藏的。参见《隆多喇嘛全集》Va函、叶6a—b；《拉萨寺志》页24；《去拉萨和卫藏旅行记》页203—204。

（41）这尊弥勒菩萨（Maitreya）像是松赞干布的尼泊尔妻子赤尊公主带来吐蕃的，它被认为是生活在迦叶波菩萨（Kaśyapa Buddha）时代的尺尺（Khri Khri）皇帝的灵魂的化身。见《赡部洲志》页32（《西藏地理》页25）；《如意宝树史》页168；《隆多喇嘛全集》Va函、叶6a；《拉萨寺志》页41；《去拉萨和卫藏旅行记》页210。

（42）这可能是指《布敦佛教史》页184、《如意宝树史》页168、《赡部洲志》页32（《西藏地理》页26）、《拉萨和它的秘密》页370等处提到的檀香木雕度母（Tārā）像，它是由尼泊尔赤尊公主带入西藏的。但哥范德（Grünwedel）翻译的五世达赖《拉萨寺志》页67却说，此像在那时已不复存在。

（43）意为这些佛像安放在该寺的第三层。

（44）五世达赖喇嘛洛桑嘉措（1617—1682）是格鲁派的世俗权力的真正建立者。他在政治和文化领域里都是相当卓越的人物。他把西藏统一在他的治理下，改革西藏的行政管理，修建新的寺庙，修复残破的寺院。他留下的宗教论文、密宗戒仪书、伐苏般度（Vasubandhu）评注、论调伏（Vinaya）、占星学和韵体诗、改写的书信体论文，以及其他著名的编年史等著作，都广为人知。他还发起对波你尼（Pānini）的藏文翻译。见《如意宝树史》页303。最重要的是《西藏

画卷》页57—76、133—136所提到的《拉萨寺志》写于1647年。它已为哥范德所翻译，题为《拉萨的寺庙》（Dlé Tempel von LHasa）、《海得堡科学院辑刊》哲学——历史。Klasse，1919，注14。

（45）小昭寺是文成公主于公元七世纪第二个二十五年间建造的，差不多与大昭寺同时建成（参见注38）。最初，觉卧钦波像是安放在该寺的，直到松赞干布死后，该像才被移至大昭寺。有传说云，建筑小昭寺的地方可直接通向地狱；又云，文成公主就埋葬在小昭寺里。整个建筑分为三层，保存得很不整洁。现在该寺委托僧侣们管理，这些僧侣中有一部分是在家僧人（Ser Khyim）。很久以前，它与拉萨的两个密宗学院有联系，一个是上续院（rgyud-stod），这已为木刻版中rGyud-stob pa下的行间注所指出）；另一个是接近木鹿寺（Mo ru）寺的下续院。〔上续院在小昭寺东面，靠近小昭寺的一座非常独特的建筑物中。下续院在北面更偏东的地方。黎吉生〕参见《青史》页40、219；《布敦佛教史》页185；《如意宝树史》页168、308；《去拉萨和卫藏旅行记》页207—208、218—219；《拉萨和它的秘密》页375、426；《西藏佛教》页23、477；杜齐《吐蕃王陵考》页46；《拉萨的寺庙》页65，以及《尼泊尔和印度的意大利旅行家》卷六、页26中德锡德利（Ippolito Deslderi）的旅行记录（他曾二次提到小昭寺，其中一次与此有关）。

（46）这尊不动金刚像（Aksobhyavajra）为毗首羯摩（V-iśvakarman）所造（《拉萨的寺庙》页66—67），是尼泊尔的赤尊公主带入西藏的。它是佛陀八岁时像，名觉卧穷哇（Jobo Chun ba）和小觉卧（《如意宝树史》页168，参见注39）。最初此像供奉在大昭寺，后来和觉卧钦波（Jo ba chen ba）一起移至小昭寺。《布敦佛教史》页185和达斯《去拉萨和卫藏旅行记》页207，都认为现存于小昭寺的这尊佛像确实

是十分古老了。

(47)达赖喇嘛现住的宫殿很可能是五世达赖喇嘛于1645年开始修建，并由他的儿子西藏摄政(第悉sde srid)桑结嘉措继续完成的。1645这个年代是在五世达赖本人所著《拉萨寺志》中发现的(《拉萨的寺庙》页75)。他在书中告诉我们这座宫殿的基础是在木鸡年，即1645年的四月初一奠定的。《松巴堪布传》记载这座宫殿是1646年奠基的，但又说这座九层的宫殿是桑结嘉措于1694年建造的。〔可能是指布达拉宫的中心部分。它现在的面貌在1661年格尤伯(Jesuits G-rüber)和多菲勒(Dorville)经过拉萨时还不存在。毕达克〕。《如意宝树史》页165和《赡部洲志》页33(《西藏地理》页26)认为此宫殿的建造者只是桑结嘉措一个人，这是不可能的。因为这样就必须把奠基日期推至1679年，桑结嘉措受命为第悉之后(《如意宝树史》页165、《西藏画卷》页656)。这项工作显然是他承袭其父亲所从事的重大工程。这座宫殿耸立在玛波日(dMar po ri)即红山之巅。现在通常称之谓布达拉宫，这是普陀洛迦(Po ta raka)的讹用，普陀洛迦是位于信度(Sindh)的一座山，人们把那座山当作观世音菩萨(Avalokitesvara)的根本道场。〔布达拉这一名称藏人很少使用，他们称它为孜(rtse)或孜颇章(rTse pho・brang)。黎吉生〕。大约在公元637年松赞干布已在玛波日山上建造了一座十一层的白色宫殿(上述引文据《赡部洲志》)，这座吐蕃赞普的宫室，在赤松德赞统治时期被闪电破坏。(《青史》页43)。有些材料说，这个古老的宫殿依然存在，并根据它的颜色可以和后来的红色建筑物相区别。但《达赖喇嘛史》页150说，五世达赖捣毁了玛波日山上原有的一切古代建筑，只保留了它们的根基。与一些藏文文书记载的一样，颇章玛波(pho・brang dmar po)即红宫，有九层，组成了这个建筑的主体部分。《赡部洲

志》上述引文只记载了此宫殿有十三层。与印度的普陀洛迦山一样，布达拉宫也被看作是观世音菩萨的根本道场。观世音菩萨的第一个化身是松赞干布，然后是达赖喇嘛。据《青史》页1006记载，布达拉这一名称可上推至松赞干布时代，即公元七世纪。布达日（po-ta ri）这个名字出现于十一世纪，《青史》页71。宫殿里的壁画作于1648年（因此，五世达赖的《拉萨寺志》没有提到它们）。这可以证明，此宫殿是由达赖喇嘛本人完成的。还说明这座宫殿在十八世纪进行了大规模的修整和扩充，并增加了许多新的建筑物。参见《去拉萨和卫藏旅行记》页220、229；《拉萨和它的秘密》页388；《尼泊尔和西藏的意大利旅行家》卷五、页27—29中德锡德利的记载；乔玛《藏文文法》页190；柔克义《拉萨的达赖喇嘛》；《通报》卷十一、（1910）页8。

(48)赛东(gser gdung)是指用金片包裹的金塔，内藏达赖喇嘛的舍利，它是gdung rten一词的敬称。五世达赖喇嘛的舍利塔是第悉桑结嘉措所建，参见注47。还可参见《拉萨和它的秘密》页390；《去拉萨和卫藏旅行记》页244；《西藏的宗教》页131；《去拉萨及其更远处》页92等的记载〔我认为“墓之门”一词（bum sgo）指的是佛塔塔身前面的小孔，小孔上面往往有梯子出现。黎吉生〕

(49)此引喻沙檀怛耶怛迦（Saddantajātaka）的传说。〔沙檀怛耶怛迦是《耶怛迦经》BookXVI。见考范尔（E·B·Cowell）《耶怛迦经》卷五（H·T·弗兰西斯译），剑桥，1905，页20—31。亦可参见费埃尔（L·Feer）所作的“汉文、梵文和巴利文材料的比较研究”，Le Chaddanta Jūtaka，《亚洲杂志》1895，1，页31—85、190—223和福歇尔（A·Foucher）的Mélanges Lévi，页321。毕达克〕

(50)他们分别是第七（1708—1757）、第八（1758—1804）、第九(1805—1815)、第十(1816—1838)和第十一(1838—

—1855）世达赖喇嘛。这张表中遗漏了六世达赖喇嘛仓央嘉措（Tshangs dbyangs rgyamtsho）（1683—1707）的名字。因为他在去北京的路上死于青海湖地区。清朝为了给他作适合他等级地位的葬礼，而拒绝归还他的遗骸。现存于布达拉宫的另外两座舍利塔是十二和十三世达赖喇嘛的。十三世达赖喇嘛的舍利塔是其中最富丽堂皇的一座，见《去拉萨及其更远处》页90。关于达赖喇嘛生平最好的记载依然是柔克义以汉文为基础而写成的《拉萨的达赖喇嘛》，见《通报》卷十一（1910），页1—98。但一些年代需作订正。参见G·舒尔曼：《达赖喇嘛史》，海得堡，1911。有关六世达赖喇嘛的生平，可参见毕达克：《十八世纪早期的西藏和汉地》，莱顿、1950年。

（51）这是供奉在布达拉宫主寺中的观世音菩萨的镀金像。五世达赖著《拉萨寺志》云：这尊卢迦委斯谛世尊（Lokeśvara）的檀香木像是僧人阿迦勒玛帝（Akaramati）在尼泊尔发现的（《拉萨的寺庙》页73—74）。建造布达拉宫时将这尊佛像从拉萨移至布达拉宫（《拉萨的寺庙》页75）。参见《拉萨和它的秘密》页393；《去拉萨和卫藏旅行记》页244以及《尼泊尔和西藏的意大利旅行家》卷六，页28中的德锡德利记载。

（52）杰尊扎巴坚赞（rJe btsun Grags pa rgyal mtshan 1147—1216）是萨钦恭噶宁波（Sa chen kun dgav snying po）的第三子，自1172年开始为萨迦寺主持，见《青史》页211。他写了一部密宗经书的解析和几部编年史及有关医学的著作，或许还有一些秘歌。见《蒙古佛教史》页114—117；《西藏画卷》页101；《印度——西藏》卷四，第一部，页72（萨迦世系表）。同位词则脱玛（mDze thod ma）毫无疑问是这尊佛像的别号。

（53）这位克什米尔班智达（Kashmiri pandit，Kha che pang chen）或释迦室利善达（śākyaŚribhadr-

a）在《青史》页1063—1071中有一长段传记。最有意思的是《青史》作者根据班智达本人和迎请他来吐蕃的卓浦译师（Khro-phu Lotsāva）留下的编年材料而对他生平所作的精确考据。据《青史》载：释迦室利（śākyasri）生于火羊年，即1127年，在土龙年，即1149年出家为僧。木鸡年，即1204年到达西藏，时年七十八。在西藏住了十年 于木狗年，即1214年返回克什米尔。卒时九十九岁（藏人推算），在木鸡年，即1225年。他在西藏期间游历了许多寺院。他从帕日（phag ri）地区进藏，在去拉萨的途中，他逗留于嘉若（rGyang ro）、古尔摩（mGur mo）、卓浦（khro-phu,并著了《圣八千颂般若波罗蜜多》（Aslasahasrikā）《根本说一切有部戒经》（prāti moksasūtra）《大乘庄严经论》（sutrantalamkāra)。然后经绰浦(VTshurPhu即mTshur phu）等地并作逗留。在新波日（sriu po ri）他翻译了一些佛经，并阐述了密教宗义循环。在游历了北方的热振寺后，他又游历了拉萨东南的桑耶、琛浦(Vch-ims phu）、聂（gNyal）、洛若（Lo ro）、塘波且（Thang po che）恭塘（雅 南面）、洛哇（Glo bo)等地。回到克什米尔后，他忙于寺庙和佛像的修复和弘扬教义。值得一提的是杜齐援引的班禅(Pan chen)的传记（《西藏画卷》页335—336），尽管对他到达西藏、游历许多寺院和他在西藏或以前的活动的年代都与《青史》的记载完全一致，但恰恰关于他生卒年代的记载不相一致。据杜齐的记载，他生于木牛年，即1145年，死于从西藏回去后的第29年，即1243年。正如杜齐所指出的，唯一不同的记载是生年，它往后推得太远，迫使我们承认他七十八岁时才到西藏。此外，必须指出的是，《青史》猛烈抨击一位名叫几哇拉巴（Spyi bo lh-as pa）的人，正是此人在他的著作中大胆地确认班禅是六十五岁时到达西藏的。见《青史》页349、485、893。《布敦

佛教史》页222—223云，他与毗婆诋甘得罗(Vibhūticandra)和檀那耶尸罗(Dāna′ sīla)一起到西藏，给萨斯迦班智达灌顶受戒的。

(54) 唐杰(Thang rgyal)，即唐东杰布(Thang ston rgyal po，1385—1464年)，他作为铁桥之神圣建造者而闻名整个西藏。西藏绝大部份的桥梁是他建造的。他的塑像与教主的像一起并排供奉在许多寺庙当中。他在藏布江上著名的铁桥前面的班穷哇日(dPal chu bo ri)建造了寺庙，藏布江上著名的铁桥同样也是他建造的。传说他共建造了108处寺庙。杜齐：《去西藏及其更远处》页36提到其中有接近Phari的寺庙。《赡部洲志》页24(《西藏地理》页21)；《西藏画卷》页163；《去拉萨及其更远处》页68；《西藏佛教》页385；《拉萨及其秘密》页312、368；《去拉萨和卫藏旅行记》页191—192。

(55) 〔乌仗那活佛，来自乌阇衍那(Uddiyana)的一位贵宾，即莲花生大师。他是一位密宗大师，公元八世纪下半叶，由印度学者商帝罗吉悉多(śāntiraksita)的举荐，吐蕃赞普赤松德赞将他召至吐蕃，以调伏那些反对藏人皈依佛法的鬼怪。他被作为第二佛陀供奉，是西藏佛教最早的宗派——宁玛派的创始人。他的生平是《莲花生遗教》一百零八章中一首大众诗的主题。《莲花生遗教》一书，有G·C·杜歡的法文译本，题为《莲花生遗教》(Le Dict de Padma)，巴黎，1933。毕达克〕

(56)，恭塘山口在尼泊尔边境的芒域地区，莲花生大师进吐蕃时经过此地，在他向南去调伏罗吉设赏(Raksasas)时也经过此地。他的脚印依然刻印在地面上。《莲花生遗教》页449、472、480。在布达拉宫的寺庙中的显著位置保存着一块石头，这块石头来自恭塘山口，上面有莲花生的脚印。这种情况同样发生在其他寺庙中，比如后藏的喀莫东

(Kha mogdong)，见《去拉萨及其更远处》页52。

(57)，欣康(gzims Khang)是寝室，欣普(gzims Phug)是僧侣们修炼时的洞穴，后者在布达拉宫的顶上发现。《去拉萨及其更远处》页93。

(58)洛隆(Blos slong或blos bslangs，即主体坛场)是一个专用的术语，表示建造用普通石灰粉饰的曼荼罗的浮雕，并附有这一地区内固定的神灵的小型塑像。参见《赡部洲志》页36（《西藏地理》页30，该词被译成“一个以宫殿形式的曼荼罗”）；《印度——西藏》卷三，第二部，页28；同书卷四，第一部，页155；《去拉萨及其更远处》页37。

(59)《去拉萨及其更远处》页93记载：除了在六月四日以外，确实不允许人们参观布达拉宫的所有寺庙。在一年的其余时间里大多数寺庙都是关闭的，有的甚至贴上封印。〔四月份的一些日子里也准许朝贡。黎吉生〕

(60)，药王山(Lcags po ri，铁山)，在布拉达宫对面的东南方向。它的顶上是一个属于药王院的著名寺庙(Lcags po ri Vaiducya grwa tshang或sMan rtsis Khang)，本书没有提到该寺。更为奇怪的是，它却列举了寺中供奉的三尊佛像。《如意宝树史》页308，提到了该寺院后面的莲花生大师的修禅处；《赡部洲志》页33（《西藏地理》页26）；《去拉萨和卫藏旅行记》页259—260；《达赖喇嘛史》页70、149、161。〔药王山的一张很漂亮的彩色照片见之于哈雷(H·Harrer)《在西藏的七年》(Sièben Jahre in Tibet)页80的背面。毕达克〕〔药王山过去是，现在仍是药王院(S-man rtsis khang)的寺庙。药王院距药王山约一里半的寺庙(gtsug lag khang)的东北面的一幢建筑物中进行它的实践活动。黎吉生〕。

(61)《拉萨的寺庙》页70—71正确地提到了同一塑像，该塑像为唐东杰布奉献的，还附有一个狮子像。《拉萨和它

的秘密》页375提到刻在这座山的岩石上的表示佛陀和其他神灵的彩色浮雕，见面向页426的彩色奉献盘。

(62) 这几位苦行僧的修炼处，在《青史》页812中有关于它的记载。《如意宝树史》页308记载的也许是同一个地方。(见注60)〔根据达斯：《藏——英词典》页397a，扎拉路普(Brag bla klu sbugs)是在拉萨靠药王山一边的一座舍利塔旁专供那伽(Nāgas)用的一个洞穴。毕达克〕〔离玉脱桥(gyu thog)西北不远处的草地被称为路普(Klu sbugs)，但似乎离得太远。这很可能是指在药王山东面，接近药院(bla sman Pa)住持所有的那个屋子的一个洞穴。黎吉生〕。

(63) 提到了几个名叫杰衮(Lce sgom)的苦行僧。见《青史》页192—194、711；《西藏画卷》页109；《松巴堪布传》页42。但本书提到的这一位无疑是杰衮协饶多吉(Lce sgom shes rab rdo rje)此人属于观自在菩萨大乘大悲(Avalokiteśvara Mahākarunika)的妙法(Sādhama)派。关于他可在那些出现这位神灵的材料中得到佐证。令人遗憾的是《青史》页1025没有提供有关这位神秘主义者和他所属小宗派的任何日期。

(64) 更为准确的是彭哇日(Bong bo ri)。它是布达拉宫西南，与布达拉宫相距很近的一个山头。(《拉萨和它的秘密》页331拉萨平面图中的第11)。《赡部洲志》页33(《西藏地理》页27)提供了一个十分错误的缀字法："专供曼殊室利的山丘，称为扎玛日(sBra ma ri)"。最好的拼法是五世达赖的拼法：彭布日(Bong bu ri)(《拉萨的寺庙》页71)。但今天这座山被称为本哇日(Bon bo ri)(《去拉萨及其更远处》页73为Bompo ri)〔口语中它被称为帕玛日(Par ma ri)。据我所知这是指覆盖在山上的低矮的灌木林(spar ma)。但巴玛日(Bar ma ri)这种拼写法是在

功德林的一块清代碑刻上发现的。（见注65），黎吉生〕。

(65) 据《拉萨和它的秘密》页331和334的记载，格萨尔拉康（Ge sar lha khang）是一座汉式小庙。《赡部洲志》页36（《西藏地理》页27）描述为供奉云长（Yun khrang Rāja）的摩珂支那（Mahācīna）的战神之庙。〔云长，即关羽（215年），是刘备在恢复汉王朝的尝试中的朋友和支持者。后来成为汉人的战神。有关关羽和格萨尔的勘同以及他在西藏的寺庙见韩儒林：《罗马凯撒与关羽在西藏》，《研究集刊》Ⅱ/2(1941)页30—37。毕达克〕。〔在此寺西部的一块石碑上有一块清朝的碑铭。但我手头没有拓本。据一位汉族朋友告诉我此碑立于乾隆五十八年（1793年）。在功德林南面的一块石碑上有汉藏文合璧的铭文，立于木虎年，乾隆五十九年（1794年），大意是：平定廓尔喀以后，汉族官员在巴玛日（Bar ma ri）建造了一所寺庙。靠募捐来筹集修寺的费用。修建花了一年时间，然后托付给杰仲（rJe drung）呼图克图（可能是功德林的呼图克图）。黎吉生〕有该寺的一张照片见贝尔（C·Bell）《西藏的过去和现在》，牛津，1924，页20。

(66) 也有拼作kun-vdus gling和Kun dgav gling的。它与丹吉林（bstan rgyas gling）、策木林（Tsho smon gling），和策觉林（Tsho mchog gling）组成拉萨的四个皇寺团体。按照汉人的规定，在达赖喇嘛年幼时，在这代表四大部洲的四大林的住持中挑选出西藏的摄政王。〔藏人从来没有承认过这种限制。这种规定是用来在达赖喇嘛年幼时加强汉人对西藏事务的控制。黎吉生〕。〔因此，在木刻版中增加的达夏（rta tshags或rDa tshang）为这所寺院的名称提供了注释。表明它是达夏呼图克图的道场。他们中有两位作了西藏的摄政王：第一个是在1791年至1819年第七世和第八世达赖喇嘛时，第二个是1875年至1886年死为止的第十三世达赖

喇嘛时。这些年代和下面注67和68中的年代，见一本关于官印的现代著作《历辈喀哇喇本史》(gZhung rab mams la ñe bar mkho ba bla dpon rim byon gyi lo rgyus than deb long bavi dmigs bu)；见巴考《西藏非经典著作书名及图书版本记录》Titres et colophons d'ouvrages non canoniques tibétains, BEFEO、XLIV (1954)，页328，注64。毕达克〕。功德林位于拉萨西面、城墙以外去哲蚌寺的路上。《去拉萨和卫藏旅行记》页216拉萨平面图上，功德林写作kontialing（又写作kundeling），位置点得不很正确。《拉萨和它的秘密》页375；《西藏佛教》页253；《达赖喇嘛史》页159。〔据我所知，功德林自称与东部西藏有联系，据说第一个转世喇嘛就是在颇罗鼐时来自东部西藏的〔黎吉生〕。

(67)丹吉林是拉萨四大林中最重要的一个。它位于拉萨城的北部，在城墙内，小昭寺的西南方向（《去拉萨和卫藏旅行记》页216拉萨平面图中的注11）。〔木刻版下注德莫(Demo）实际上是暗示丹吉林是德莫呼图克图的道场。德莫呼图克图曾三次为西藏摄政王：第一世是西藏历史上的一位重要人物，他在八世达赖时自1757年至1777年为西藏摄政王；第二世是九世、十三世达赖时自1810年至1819年为西藏摄政王；第三世是十三世达赖时自1886年始直到1895年被年轻的达赖喇嘛废黜并囚禁于监狱为止为西藏的摄政王。在此期间，他将政府掌握在他自己手中。丹吉林依然经常敌视十三世达赖喇嘛。毕达克〕。1912年，由于该寺站在汉人一边，故遭西藏政府的破坏，后来拉萨的邮局就设在该寺的房子里。〔德莫呼图克图后来居住在锡德（gzhi sde)。黎吉生〕据《赡部洲志》页33记载（《西藏地理》页27）丹吉林和其他三大皇寺是西藏摄政王（srid skyong）所建，这意味着它们的建造年代一定晚于1642年。参见巴考：《玛尔巴传》(La v-

ie de Marpa）页58；《去拉萨和卫藏旅行记》页199和230；《西藏的宗教》页162—164。《西藏佛教》页522有此建筑的平面图。

（68）亦拼写作gTso mo gling和Tsa mo gling。它在城墙里面，紧挨着小昭寺的南面。见《去拉萨和卫藏旅行记》页216的平面图，注3Chomoling。参见《西藏的佛教》页253，注10；《达赖喇嘛史》页159和184；《去拉萨和卫藏旅行记》页209—210。〔据我所知，策木林是一位名叫克珠（mkhas grub）的郭巴喇嘛（rGyod pa bla ma）所建。他曾去汉地，与汉皇帝相交甚欢，皇帝赐给他一尊无量寿佛像（tsha dpag-med）故有此名。但这个传说十分可疑。黎吉生〕〔木刻版注有诺米汗（No mi han），这表示策木林是诺门汗呼图克图的（Nomun Qan Qutugtu，一个蒙古称号）的道场。诺门汗呼图克图曾两次为西藏摄政王，第一世是八世达赖喇嘛时，自1777年至1784年为西藏摄政王；第二世化身在第十和第十一世达赖喇嘛时，自1819年至他于1844年被废黜和流放至汉地为止，是西藏的全权统治者。

（69）在古代文书和西方旅行家的记载中，我们可以搜集到有关锡德林的资料。在拉萨叫做锡德的似乎有两个经院或寺庙。第一个，也许是更重要的一个，建在小昭寺内（Ra mo chevi dzhi sde），它是松巴堪布和《黄琉璃》页116b中提到的察巴赤本噶德藏卜（Tshal pa khri dpon dgavi bde bzang po，十四世纪）二人所建的。关于第二个锡德，我们没有详细资料，但达斯的《藏——英词典》证明了它的存在。达斯云（没有提出他的根据）：锡德扎仓是很早的时候由四个来自不同地区的僧人在拉萨修建的。也许我们可以将它和《去拉萨和卫藏旅行记》页216的“拉萨平面图”注4的那个称为sidi的建筑物相勘同。参见《如意宝树史》页308；《黄琉璃》叶116b；《赡部洲志》页32（《西藏地理》页26。查普曼

（S·Chapman）的《圣城拉萨》页99提到一个称为“Shiday”的扎仓，在热振寺住持名下。由于在木刻版中热振一词在锡德这一名称之下，作为注释而出现的。因此，我认为我们全完可以肯定本书中的锡德就是这个扎仓。〔费拉丽小姐的一个观点需作修正。从来没有第二个锡德扎仓，而只有一个扎仓，这在所有资料中都是很清楚的。另一方面，却正好有两个小昭寺（Ra mo che）德锡德利记载得很清楚（《尼泊尔和西藏的意大利旅行家》卷六，页260），其中之一即著名的小昭寺，而另一个只是锡德的别名。这在《黄琉璃》页116b和《如意宝树史》中有说明。对有关锡德问题的注释可见《尼泊尔和西藏的意大利旅行家》卷一，页218—219。毕达克〕。

(70) 这个名字的拼法很不一致，在藏文文献中最普遍的拼法是rMe·ru，见之于《黄琉璃》、《如意宝树史》和《赡部洲志》等书。西方学者经常拼为Meru、Moru或者Muru。在《布敦佛教史》页184中也有Maru这一拼法，这是最早，也是与本书中的拼法最为接近的一种。这座寺庙极其古老。建筑年代据说可以上溯至松赞干布时期。因为布敦和松巴堪布都肯定吞米桑布扎是在这座寺庙中最后确定藏文字母的。据另外一些文献记载，这座寺庙是热巴巾发起在拉萨四茹的每一茹建造的两座寺庙中的一座。他还在这些寺庙中安置僧团。另外还有一所称为木鹿的寺庙，是赞普热巴巾和汉朝皇帝在汉蕃边境建造的。作为一种互不侵犯的和平象征；杜齐《吐蕃王陵考》页26—27。本书中提到的这所寺庙，可能叫拉萨的木鹿寺（Lha savi rMeru），建于拉萨城的东部地区（与另一个叫喀鹿（Kāru）的寺庙一起），在城墙内，往东和小昭寺的南部相接。这两所寺庙和僧人的住处在朗达玛时遭到了破坏，后来又在现在的地方重建。〔古木鹿寺（Mu ru rnying pa）位于帕拉宫（Pha la house）寺院的东面附近。它是

乃迥曲贡（gNas Chung chos skyong）游历拉萨时的住所。新木鹿寺（Mu ru gsar pa）建在一个尸林和座古老的尊胜塔（rnam rgyal mchod rten）的遗址上。黎吉生〕。阿底峡到达西藏后重建了僧团。在三世达赖喇嘛索南嘉措（bSod nams rgya mtsho，1543—1589）时改名为格鲁派。据松巴堪布记载，木鹿寺的僧人是仲曲（grong mchod），即游方僧。这所寺院与一所重要的密宗院相接，这所密宗院叫做居美（rGyud smad）。这个名称在木刻版的行间注中出现，即下续院，它和接近小仓寺的上续院配对。〔下续院以其十分严格的戒律而著称。包括活佛在内的所有僧侣都必须花大量时间带着自己的行李外出游历。在学说上它享有最高的声望。下续院堪布是甘丹寺赤活佛（Khri Rin po che）这一官职的潜在候选人之一。黎吉生〕。有时，木鹿寺的首领就是锡德寺（见上注69）的首领。但1684年后，这两个扎仓分离了。木鹿寺的首领同四大皇寺的首领一样，也可出任西藏的摄政王。〔实际上，并没有真的成为西藏摄政王的记载。毕达克〕。见《拉萨和它的秘密》页331“拉萨平面图”注34和《去拉萨和卫藏旅行记》页216“拉萨平面图”（Muru）。参见《布敦佛教史》页184；《黄琉璃》叶116a；《如意宝树史》页167和308；《赡部洲志》页32（《西藏地理》页26）；《西藏佛教》页187和477；《去拉萨及其更远处》页86和91；《去拉萨和卫藏旅行记》页221；《达赖喇嘛史》页41。

(71)密宗事部三世怙主（Rigs gsum mgon po），指佛部的文殊、金刚部的金刚手和莲花部的观音，是在西藏最受尊敬的三大菩萨。这三位菩萨的石像在三摩达（Samada）的寺庙里都可见到。《西藏佛教》页355；《印度——西藏》卷六，第一部，页102。相反，手抄本没有提到偶像，却提到了一所供奉在门神名下的密事部三怙主的寺庙。〔在拉萨南面，接近大昭寺东边有一所密事部三怙主的小庙。对拉萨城东、

北、西面发现的同一神祇的其它舍利塔，我不甚清楚。但注86：在拉萨北面约三公里处的帕邦岗（pha bong kha）有一松赞干布时期制造的密事部三怙主像。黎吉生〕。

（72）这位法王即指松赞干布。手抄本增："和此城堡后面的鲁宫（klu）"。布达拉宫后面往北，一个池塘中央有一圆型小庙。据德锡德利记载，这所小庙是六世达赖喇嘛（1683—1706）建造的。见《尼泊尔和西藏的意大利旅行家》卷六、页29。参见《西藏的宗教》页130；《去拉萨和卫藏旅行记》页216"拉萨平面图"中此寺的名字为Jumkiolukang；《拉萨和它的秘密》页342和375（"龙庙"）。

（73）亦拼写成brTse mchog gling，四大皇寺之一。（见上注66）。〔但此寺从未出现过一位西藏的摄政王。毕达克〕它位于拉萨的南面，幸福河（skyid chu）的南岸。哲伯（Grib）是这片土地的名称。从很早的时候起这里就存在一所寺院。《青史》页331中提到哲伯的一个洞穴；在同书页546和549中还提到喇嘛仁桑噶波（bla ma Rin bzangs dkar po）于十四世纪末十五世纪初建立的一所哲伯东寺（Grib gdong）。见《西藏的佛教》页253；《去拉萨和卫藏旅行记》页230；《达赖喇嘛史》页159。〔据我所知，古老的哲伯寺已经废弃。策觉林是不是建在它的遗址上则不甚了了。黎吉生〕。

（74）噶钦（Ka chen，即Ka ba chen po）这个名字似指一个噶达（Ka ba，柱子）的首领。噶哇是那些属于一个中央寺院下较重要的寺庙的称号。参见《西藏画卷》页84前面的表，注2。和此相同的称号也冠之于鲁梅（Klu mes）的四个门徒的头上，《青史》页74。玛尔巴的四位主要弟子被称为玛尔巴噶钦（Mar pavi ka chen，玛尔巴的四大台柱），《青史》页73。关于这位噶钦我没什么可说的，因为我手头掌握的材料中没有一位有此名字的人可以与他勘同。还

有一位密宗大师意希嘉措（ye shes rgya mtsho，《青史》页109、159），十四世纪杰拉康（rGyal lha khang）的一位住持（《青史》页92）和十七、十八世纪的其他上师或住持（《西藏画卷》页69；《黄琉璃》页199a；《如意宝树史》页304；《松巴堪布传》等等。〔亦有一位格鲁派的大师名叫曲桑喇嘛意希嘉措（Chu bzang bla ma ye shes rgya mtsho）的。他的著作见《藏文大藏经总目》6562—6566。毕达克〕但没有一位可以与策觉林相联系。他应该是这座寺庙的建造者。因为本书中所谓某某的"根本道场"一词，通常就是指这座寺庙是某人建造的。据杜齐教授说，策觉林并不很古老。

(75) 西方人将其拼写成Drepung，Depung，Dabung，Breebung（德锡德利的写法）。在《赡部洲志》页31（《西藏地理》页24）我们也发现哲噶蚌巴（vBras dkar spungs pa）这种形式，这所寺院，或者说是寺庙城位于拉萨西部五公里处，拥有七至八千出家人。它通常是黄教的政治中心，它的住持被认为是格鲁派的领袖。即使在住持变成达赖喇嘛，并建造了布达拉宫之后，哲蚌寺仍然是西藏四个最重要的寺院之一。藏文文献完全一致地记载：宗喀巴的弟子绛央却吉扎西班丹巴（vJam dbyangs chos rje bkra shis dpal ldan pa见下注79），按照一所叫室利诃衍迦多迦（Srjdhānyakataka）的印度密宗寺院的式样建造了哲蚌寺。其后经常能遇到它的敬称班哲蚌（dpal vBras spungs）的形式。该寺的建筑年代无疑是在火猴年，即1416年，是年宗喀巴五十九岁（这已被《黄琉璃》页55b所指出）。按照同书的记载，内邬宗（sNevu rdsong）的管理者南喀藏卜（Nam mkhav bzang po）参与了哲蚌寺的建造。参见《如意宝树史》页300—301。在土猪年，即1419年，宗喀巴本人曾在哲蚌寺布道，并赠给该寺一个法座，《青史》页1078；

在他离开之前，他还向那里的密宗寺庙献祭。《西藏画卷》页433。哲蚌寺在西藏历史上曾几经变迁，屡遭破坏，又屡屡修复。对哲蚌寺的几次破毁我们可以回忆起的有：1618年前藏与后藏之间的战争（《如意宝树史》页163，《西藏画卷》页655—656）；1635年蒙古人的摧残（《西藏画卷》页61）；1706年拉藏汗所率蒙古军队的劫掠（《十八世纪早期的西藏与汉地》页13）。今天哲蚌寺分成四个扎仓，这四个扎仓围绕着大殿或聚会厅（Tshogs chen lha khang或者Tshogs khong），大殿由于年代久远曾崩塌，于1735年左右又重新修复（《西藏画卷》页656）。四个扎仓中每一个都由一位住持管理，并与一特殊的教法分支的教义相关。在额巴扎仓(sNgags pa gvwa tshang）中教授怛多罗（Tan tra），在洛赛林(blo gsal gling)其主题是因明，在德阳(bDe yangs或Zab yangs vkhyil pa）则供奉药神。扎西衮芒（bkra shis sgo mang）内有表现佛陀108引相的壁画作作为装饰。我在文献中没有找到有关后两个扎仓教授的主题内容的任何资料。藏文资料中，哲蚌寺实际上有七个扎仓：除上面提到的四个外，还有多哇（vDul ba）、夏喀（Shag skor）和托桑林(Thos bsam gling）或杰巴(rGyal pa)。据《黄琉璃》页108b记载，在那时（1697年）它们依然相当隆盛。但后期的文书，特别是《如意宝树史》页305的记载表明，最迟至十八世纪，这三个扎仓已处于衰微状态，不再有各自独特的教法了。对这三所寺院的最晚的描述见《去拉萨及其更远处》页89—91。也见《西藏画卷》页39、53、61、433、655等；《西藏佛教》页63、188、228、268；《西藏的宗教》页102—103；《达赖喇嘛史》页65；《赡部洲志》页31（《西藏地理》页24）；《青史》页1078；《如意宝树史》页103、300—305。〔关于四大扎仓中康村（Khams tshan）的分布和它们最著名的学生见《隆多喇嘛全集》页15b—17b。毕达克〕。

（76）关于此像，手抄本增曰：（此像）叫做曲结夹塔玛（Chos rgyal lcags thag ma），带有铁链条的法王Dharmaraja），并且还提到了一个一见便得解脱弥勒（像）。杰结（vJigs byed，Bhairava）是阎曼德迦（yamāntaka）恐怖面象；他被黄教用来当作保护神。《西藏佛教》页362；《西藏画卷》页579和583；《青史》页374—380。我们发现有两尊塑像。第一尊见《如意宝树史》页305的记载。此雕像内安措着这位大译师的舍利。按《如意宝树史》的记载，这尊弥勒（Maitreya）像是十二岁时的佛陀等身像。它安放在绛康赛巴（Byams khang gsar pa）；而第二尊则安放在额巴（sNgags pa）扎仓内。《瞻部洲志》页31亦提到了这两尊塑像，《西藏地理》页25错误地把它当作“藏”（gzungs bzhugs）来翻译。“藏”指塔像中所装的“藏”（咒文经卷等）。

（77）热·罗咱斡（Rwa Lotsava）是教授阎曼德迦循环的最著名的大师。他的名字叫多吉扎（rDo rje grags），其故乡是聂南囊域（sNye nam snang yul，Nyelam或Kuti）。《青史》中叙述了他的一个传说：在他幼年时，来玛帝（Remati或Revati）女神将她放在她的油管里四出云游达两个月；后来他出家为僧。主要在尼泊尔向那罗巴（Nāropa）神灵系的大师摩诃迦罗那（Mahākaruna）学法。他精通阎曼德迦、喻伽大教金刚（Vajrabhairava）、三瞰罗（Samvara）、金刚瑜祇（Vajrayogini）的精义等等。（《青史》提供了他的著作和他学习的教法的目录。）据《青史》记载：他对印度教法的知识是如此精深，因而他所翻译的经书后来被判定从对印度思想的解释方面是最完美的作品。作为一位译者、教师和寺庙寺院的修复者他做了大量的工作，并用大量的经书丰富了寺院的藏书。他还参加了1076年由古格王孜德（rTse lde）组织的卫、藏、康地区的高僧大法会。但

由于与同事们失和，热译师和他的明友娘译师一起前往尼泊尔和印度。他拥有长期奉行他的宗法的大量弟子。他的传记见《青史》页375—380。参见《青史》页71、293、396；《布敦佛教史》页221；《如意宝树史》页152；《印度——西藏》卷二、页30。

(78) 大约在1530年，第十一世达赖喇嘛修建了这座甘丹颇章（dGav ldan pho brang），在布达拉宫建立前，它一直是黄教首领居住的地方。柔克义在《去拉萨和卫藏旅行记》页228的脚注中认为，拉萨造币厂就在这里，但这不是事实。这所宫殿前面有一座佛塔，被认为是四世达赖喇嘛云丹嘉措（yan tan rgya mtsho）的舍利塔。参见《达赖喇嘛史》页160；《赡部洲志》页31（《西藏地理》页25）；《西藏佛教史》页269。〔甘丹颇章是哲蚌寺西南角的一座大楼。达赖喇嘛参观哲蚌寺就住在这里。黎吉生〕。

(79) 全名为绛央却吉扎西班丹巴（vJam dbyangs chos rje bkra shis dpal ldan pa），他生于1397年，死于1449年，时年七十有一。他是宗喀巴的弟子、哲蚌寺的建造者，也是该寺的第一位住持（见上注74）。他的舍利安措在哲蚌寺的绛康赛巴，《如意宝树史》页306。他的生平见《黄琉璃》页84b的记载。《如意宝树史》页301也记载了他在建造哲蚌寺以前所作的显圣。在《如意宝树史》页305，我们还发现了有关位于聚会大厅后面修炼小屋的记载。在这个小屋中有绛央游方塑像。参见《松巴堪布传》页62、64、66；《西藏画卷》页363和612注54。

(80) 《去拉萨及其更远处》页114提到哲蚌寺的这座印经房，杜齐还记述了相随的印刷系统。根敦朱巴（dGe vdun grub）和根敦嘉措（dGe vdun rgya mtsho）被黄教徒奉为一世和二世达赖喇嘛。尽管达赖喇嘛这一称号是蒙古俺答汗于1578年才封赐给黄教首领的。真正的一世达赖喇嘛是他们

的继承人索南嘉措（bSod nams rgya mtsho），而他却被黄教徒视为承袭前者的三世达赖；《西藏画卷》页47—48；《去拉萨和卫藏旅行记》页228；《西藏的宗教》页115。根敦朱巴（1391—1474）是扎什伦布寺（bkra shis lhun po）的缔造者，人们认为他是宗喀巴的侄儿。他的著作主要包括对几部因明和律藏（Vinaya）著作的注疏和许多祈愿赞美诗。贝尔的《西藏宗教》页101—109概述了他的一个很长的藏文传记，但其中有一些错误。如将哲蚌寺的建立归功于根敦朱巴等。另一个有关根敦朱巴的传记见《黄琉璃》页190。参见《西藏画卷》页58、122、134等；《西藏的佛教》页63、230、233；《松巴堪布传》页63、68；《去拉萨和卫藏旅行记》页227；《达赖喇嘛传》页91。根敦嘉措（1475—1542）被认为是根敦朱巴的一位转世，这似乎表明从他开始黄教就采用活佛转世制度来挑选其领袖。他于1512年为扎什伦布寺住持，1517年为哲蚌寺主持，1526年为色拉寺住持。他是蚌哲寺甘丹颇章和阿里扎仓（mNgav ris grwa tsuang见注193）、杰梅托塘（rGyal me tog tuang见注206）的建造者。他创建了第巴（sde pa）这一显职，负责黄教领地的行政管理。他的著作包括疏注和教仪作品两个部分。见《如意宝树史》页162、163、301、302（简短的传记）；《西藏画卷》页40—41；《达赖喇嘛史》页106—107；《西藏佛教》页233；《去拉萨和卫藏旅行记》页228—298。

（81）色拉（se ra有时作Ser ra），全称为色拉大乘林（Se ra Theg chen gling）或色拉却顶（Se ra chos sdings），它是距拉萨北边二里半的山脚的一座寺院或寺庙城。色拉寺的僧众似超过六万。杜齐在《去拉萨及其更远处》一书中提供的三大寺居民的数目，即哲蚌寺（7700）、色拉寺（6600）、甘丹寺（3300），只是一种传统的估计。这座寺院的名称从字义上被解释为一个玫瑰园的遗址，《黄琉

璃》页55b。只是在《西藏佛教》页269我们发现对Ser ra这一拼读法有一很奇怪的解释，说色拉意为摧毁大米的可怖冰雹，大米即指色拉寺的对手哲蚌寺，但这种解释似乎仅仅是对两寺间持续冲突的一个民间笑话。Ser ra这种拼法本身可能是r的一个折迭的结果，但当三大寺的名字用它们的简称合起来引用时，色拉寺往往拼成se。色拉寺建于土猪年，即1419年。它的建造者是宗喀巴的弟子察贡塘（Tshal gung-thang）的绛钦曲结释迦意希（Byams chen chos rje 's-ākya ye śes），此人还在汉地建造了一座叫哈阳市（Ha-yan si）的寺院。《如意宝树史》页306有他的一个简略的传记；有关汉地的寺庙见《黄琉璃》页112a。建造色拉寺是在宗喀巴六十二岁那年。色拉寺包括许多建筑物，其中有一所寺庙和四个扎仓，称为色拉端（Sa ra stod）、色拉梅（se ra smad）、甲（rGya）和仲丹（vBrong steng）。据《黄琉璃》示知，这所寺院（在1697年）有2850名左右僧人，此书还提供了一张色拉寺历辈住持表。《如意宝树史》页307提供了五个扎仓的名称，（上述四个加上色拉甲巴（se ra byas pa）），但又说在他那时，甲和仲丹两仓扎仓已经并入色拉端扎仓，不过扎仓仍是四个，因为他提到了一个叫做额巴（sNgags pa）的扎仓。这个扎仓是与拉藏汗（1700—1717年的西藏统治者）的名字连在一起的，拉藏汗在色拉寺建造了一座新的聚会厅。松巴堪布写的这段不很清楚，我们可以作这样的解释：这个扎仓是拉藏汗建造的，因此略早于《如意宝树史》的《黄琉璃》没有提到它。后来扎仓的数目减为三个（甲巴或色拉戒Byes pa或Se ra byes、色拉梅、额巴），这与现代作家的记载是一致的。除了本书只将色拉寺分成两个扎仓以外，所有现代作者都将色拉寺划分为三个扎仓，可能本书遗漏了三个扎仓中最小的一个，即额巴扎仓。色拉梅扎仓以其基本教法见长，三个扎仓中最大的吉巴扎仓预备游方僧，这些游

方僧主要来自西藏东部，其中也有部分蒙古人，额巴扎仓拥有神秘的密宗仪式指导。见噶哇古齐(E·kawaguchi)《在西藏的三年》页287—296，323—328，SANDBERG书页108—109；《去拉萨及其更远处》页102，106；《西藏画卷》页39；《西藏佛教》页63、189、269、(书中所记建寺的年代和建造者的名字是错误的)；《拉萨和它的秘密》页372(正确)《尼泊尔和西藏的意大利旅行家》卷四，页29中德锡德利的记载；《赡部洲志》页34(《西藏地理》)页27；《黄琉璃》页112a—116a；《如意宝树史》页306—307；《隆多喇嘛全集》页17b—18a。

(82)措钦(tshogs chen)即现代旅行家和藏文文献中的都康(volus khang)。《拉萨和它的秘密》页373(描述和照片)中作了如下描述：在这个宫殿的顶层是达赖喇嘛的一个夏宫，它可能就是拉藏汗建造并修复的都康赛(vdus khang gsar)。此庙有大量的十一面观世音菩萨像，在藏文文献中它被视为比丘尼的保护神，一度它曾隐藏在帕朋卡，为坚赞藏卜(rGyal mtshan bzang po)所重建，《如意宝树史》页307；《赡部洲志》页34(《西藏地理》页27)；参见《西藏的佛教》页270。〔这些在此建筑上部的房间是达赖喇嘛巡礼色拉寺时所使用的，我见到它们的时候，色拉寺正为了迎接达赖喇嘛的第一次政务访问而修缮这些房间，黎吉生〕。

(83)这个神秘的小橛(phur bu)在西藏是备受崇敬的灵物；它只是一年一度的大愿法会期间，在执掌这个小橛的达赖喇嘛之后，人们才获准摸它一下。摸一下这个神秘的小橛可以祓除鬼怪。此寺的僧人们说：这个神奇的小橛是从印度飞来，而落在色拉寺附近的一个山头上的，就在这山头上发现了这个小橛并给其取名为普布觉(phur bu lcog)(见下注90)；《西藏的佛教》页269，——至于珠脱达吉，也拼作：

mDav vphyar, vDar physr, Dar phyar, vDar vphyar)，他与小橛的关系尚无法圆通。按照《西藏佛教》页269所云，他是一位印度圣者，这个小橛在西藏发现之前原本是属于他的。而《赡部洲志》页34（《西藏地理》页27）记载：他是一位秘籍法师，他在一个掘藏法库中（gter ma）发现了这个小橛。另外，《如意宝树史》页37，省略了这位苦行者的名字，把这个小橛叫做班钦多吉软奴（dpal chen rDo rje gzhon un）之普布（phur bu），即圣迦泥忿奴金刚童子菩萨，它是嚇卢迦（Heruka）的一个别称，嚇卢迦是宁玛派和萨迦派的一个保护神；也就是普布表示的那个神灵（见《西藏画卷》页588），另外在藏文文献中，名字与其相同的人有二位，分属两个不同的时期，《青史》ca函叶8a提到了一位达吉拉尊巴(Dar vphyar Lha btsuh pa)，他制造了阿底峡吹的一这喇叭，列里赫误解了这个段落（页256），毕达克〕。还有一珠脱达吉（Grub-thob Dar vphyar），他与在觉囊一带修禅的诸悉地（siddhas）中的一位名叫仁钦桑波（Rin chen bzang po）的人相接而引用；《方格年表》页61。另外，五世达赖喇嘛著《西藏王臣记》和济美乳必多吉（rJigs med rot pavi rdo rje）的《蒙古教法源流》（《蒙古喇嘛教史》页77中提到了与萨迦班智达同时代的一位达吉，此人是一位大魔术师，他帮助克什米尔大译师调伏了印度的异教徒。五世达赖称其为洛本（slob dron），意为阿阇黎，济美乳必多吉称其为珠脱（Grub thob），意为得道者。因此这同名的两位苦行者之间相隔近二个世纪。虑及萨斯迦班智达时代的那位珠脱达吉的历史重要性，似乎这个小橛应该是属于他的。

（84）在《赡部洲志》页34（《西藏地理》页27）亦提到这尊塑像，名为帕玛阳桑扎波(padma yung gsang drag po)，在《如意宝树史》页307中，名为达珍阳桑雅云(vTa

mgrin yung gsung yab yum），用青龙木雕成。关于这个神祇和它的词形见《西藏画卷》页548和587—588，《西藏的佛教》页364；〔《北方佛教诸神》页162—163，冯·古列克（R·H·Van GULIK）：《哈耶歌哩婆（HayagrJva：日本和中国崇拜马的曼荼罗观》，莱顿，1935〕。

（85）〔这是阿旺绛巴（Vgag dbang byams pa）所作的四大寺（甘丹、色拉、晢蚌、扎什伦布）志，名为《四大扎仓和上下续院形成莲花蔓》（Grwa chen po bzhi dang rgyud bstob smad cuags tshul pad dkar vphveng ba），1744年写于普布觉，见《去拉萨及其更远处》页178，毕达克〕。

（86）帕朋卡（pha bong kha或pha bong khar）是西藏最古老的圣迹之一。根据《赡部洲志》页34（《西藏地理》页27）的记载，它位于拉萨北边〔色拉寺西部〕山坡上的一块磐石上。最早它是赞普松赞干布的修炼处，松赞干布为了炼法在此地修建了一座九层的房子，《如意宝树史》页168；参见注40。后来它成了第一批西藏僧侣，即“七试人”（sad mi）的居所。其后聚结于此的小型僧团在郎达玛灭佛时遭到残害，在很长一段时间内这个地方一直被荒弃，后来这个僧团复兴，至八思巴统治期间（1265—1280年）这个修炼处才得以完全恢复。但在土猪年（即1359？或1419？）的一次战争中又遭毁坏。大乘法王（Theg chen Chos kyi rgyal po，1349—1425，参见《西藏画卷》页703注810）重又将其修复。后来，杰德勒尼玛（rJe bDe legs nyi ma）开始在此修建一所寺院，但因中间又出现了一次新的动乱，便半途而废了，这大概发生在十五世纪中期。这个寺院在第十胜生之土羊年（1619年）左右由昆敦班觉伦珠巴（mkhon ston dpal vbyor Lhun grub pa）最后修成。见《黄琉璃》页116b—118b〔这儿此人的名字写作帕朋卡绛曲兴结那卓（Pha bo-

ng kha Byan chub shing gi nags khrod）〕，《如意宝树史》页168和308；《赡部洲志》页34（《西藏地理》页27）；《西藏佛教》页310〔在帕朋卡有一属于松赞干布时期的三世护法神殿（Rigs gsWn mgon po lha khang），此间的岩石上刻有许多神像。它的阳台上有一块刻有六字真言的平板，据说这是吞米桑布扎第一次为赞普所写的。其主庙中有一尊大慈大悲的观世音菩萨像，据说这是从松赞干布的出生地甲玛（rGya ma）带来的一尊古像。扎噶巴（Brag dkar pa）据说是第一个重建寺庙的人，黎吉生〕

(87) 德毗歌吒（DevikoTa）是位于阿僧（Assam）附近之迦玛可耶（Kāmākhyā）的一个寺庙的名称，它是供奉羯利王（kali）的一个著名的印度圣地，它作为二十四圣迹（tirtha）之一而移入藏传佛教。为了便于藏族香客起见，这个佛教圣迹被移置于印度边境，并与现存的那个圣迹相同，后来干脆在西藏重修了一个，这就是德毗歌吒的一个西藏翻版——帕朋卡的由来，而德毗歌吒本身已被当作拘夷那竭（Kusīnagara）了。同一个圣迹在西藏有几个翻版（《西藏佛教》页310），因此，帕朋卡被称为第二德毗歌吒。根据《西藏佛教》页307所言，从其根本之地阿僧取来的一块大石供奉在帕朋卡中。关于二十四圣迹见杜齐：《对印度一巨大寺庙的一次游历》见《皇家亚洲研究杂志》1929页241—258，同前《在斯伐物（swat）地区的藏族香客》页21；《印度——西藏》卷三，第二部页39，181。

(88) 格佩或日窝格佩（Ri bo dGe vphel）是哲蚌寺后面的一座山，这个茅蓬就座落在此山的斜坡上。宗喀巴曾在此山前面的一个小山丘，向他的弟子们下达了修建哲蚌寺的旨令；见《如意宝树史》页301。它可能就是布敦大师的同时代人，蔡巴（Tshal pa）家族的仲钦公哥朵儿只（Drung chen kun dgal rdo rje）所建造的那个寺院；《如意宝

树史》页159；《西藏画卷》页630，652。另一个日窝格佩和另一个哲蚌寺（地图上的Rituge mbe gompa和Doi-bong）位于后藏的香（shangs）地方；《如意宝树史》页324，〔达赖喇嘛在去哲蚌寺时对这个寺院作了一次礼节性的访问，他还上格佩山顶焚香〕。

(89) 珠康孜很明显就是指《赡部洲志》页34（《西藏地理》页27）和《如意宝树史》页306中称为色拉孜（se ra rtse）的那个寺庙。它位于色拉寺后面一山上，从属于色拉寺，据松巴堪布记载：它在色拉寺建成以前就已存在。手抄本增："gong""vog"二字，由此可见这个寺庙分成上、下两部分。手抄本还增加了另一个叫做克唱（ke tshangs）茅蓬的名字。《赡部洲志》上述引文中也提到了东、西克乌唱（kevu tsnang），它可能就是《拉萨和它的秘密》页327地图中，位于色拉寺北边的那个"kechung"。另一个克唱位于桑耶寺附近，见下注146。〔克唱是紧挨着色拉寺和普布觉之间那个山腰上的一个茅蓬，查普曼《圣城拉萨》页206有它的照片，查普曼只有简单地标明"拉萨北边的一个寺庙"黎吉生〕。

(90) 地图中的Pupo cho，是色拉寺北边一个山丘上的一小型寺庙。见上注83，《赡部洲志》页34（《西藏地理》页27。《西藏佛教》页269，将其称为"普哇措（Phur ba tshog）。

(91) 在西藏有好几个叫做曲桑的地方，这个曲桑位于色拉寺和哲蚌寺后面的山坡上，仅见于《赡部洲志》页34（《西藏地理》页28）的记载。另外，在拉堆有一个曲桑（《青史》页917）。在沃卡（vol kha）有一个曲桑是宗喀巴的一位弟子建造的（《如意宝树史》页313）。在堆龙（stod lung）有一个曲桑，也是宗喀巴的一位弟子建造的，（《如意宝树史》页310）；〔在离塔尔寺（sku vbum）不远的安多也有

一个曲桑，（《尼泊尔和西藏的意大利旅行家》卷三，页336注37〕）等等。

(92) 曲桑是在西藏许多地区都出现的一个名字。这个曲桑位于色拉和哲蚌后面的诸山中，仅在《赡部洲志》页34（瓦西利耶夫书，页28）被提及。另一个曲桑被见于拉堆（《红史》Na函，页24a〔＝列里赫书，页917）〕；在沃卡（vol—kha），由宗喀巴的一名弟子所建（《如意宝树史》，页313），在堆龙（sTod-lung），也由宗喀巴的一名弟子所建（《如意宝树史》，页310）；〔在安多离塔尔寺不远（毕达克：《在尼泊尔和西藏的意大利传教士》，III，页336，注37）〕等等。

(93) 在《赡部洲志》页34（《西藏地理》页27）中提到新、旧扎日茅蓬（Brag ri ri khrad）。〔扎日即是地图中Bari Gonpa，位于色拉寺以西约一里处的一个尖坡上，黎吉生〕。

(94) 这儿和以下提到的藏布（gTcang Po）即指快乐河（Skyid chu）。

(95) 扎叶巴是拉萨东北的一个岩石山坡（地图中的D-agyeba或Trayerpa），这儿有一些在岩石上开凿或修筑的茅蓬，它是最早和最重要的宗教中心之一，自最早的赞普时候起就在这儿修建陵墓。松赞干布的妻子之一蒙赤羌（Mon-khri lcam）在这儿修建了一座寺庙（《隆多喇嘛全集》va函页6a）其后赤松德赞也在这儿修建了一些修炼房（《青史》页44；《如意宝树史》页173）。朗达玛灭佛以后，罗梅（KLu mes）和他的弟子们于1011年或1020年在此建立了一座名叫巴拉康（yer pa lha khang）的寺院；《青史》页74；《如意宝树史》页179也记载有一个梅叶巴（Mal yer pa）建造的叶巴波格（yer pa spos c]gav)《黄琉璃》页125a，《如意宝树史》页309，阿底峡曾在叶巴大转法轮。《青史》页259—260）。《赡部洲志》页35（《西藏地理》页28—29）记载：在那时（十

九世纪早期），这儿有约300名出家人，它成了小昭寺密宗扎仓上密院僧人夏天的居所，《去拉萨及其更远处》页106—110记述了这个扎叶巴（Brang yer pa），亦见页70背面的照片〔当然，叶巴是这个地区的总称，它包括这个地方和在以下注释中提到的其它地方。彼得·奥夫斯奈德〕。

（96）这儿提到的达哇普洞，由于莲花生大师曾在此修炼，并且在这儿得到过许多"掘藏"而著称于世（《西藏画卷》页547，《莲花生遗教》页375）。在此洞附近有一个阿底峡修炼的小屋。在勘测图中我们发现在扎叶巴南方有二个地方：河北边的叶巴普（yer pa phu）和河南边的叶巴达（yer pa mdav）〔这也图是错的，叶巴达实际上也在河的北边，彼得·奥夫斯奈德〕。

（97）《去拉萨及其更远处》提到了这尊莲花生大师像。人们用饮盛在用人头盖骨制成的杯子中的酒来表示对它的崇拜。《赡部洲志》页35（《西藏地理》页28）提到了一尊观世音菩萨像，在它的手指中滴下甘露，一个在黑石块上的白石摩尼（ma ni），一个白色度母（Tā rā）；一尊属于西藏四大弥勒的一尊弥勒菩萨像等等。亦见《去拉萨及其更远处》页109—110的描述。

（98）《赡部洲志》页35（《西藏地理》页28）提到了这八十术士洞，另外两个在我所知的文献中没有找到。〔据载这些岩洞中有一个是朗达玛赞普的谋杀者拉隆班结多吉（Lha Lung dpaL gyi rdo rje）的修炼洞穴，这可能就是多吉普（rDo rje phug），假如确是如此的话，它还包括在有"请看吧"一词的中柱上刻划的玉佛、黎吉生〕。

（99）此庙所属的那个寺院肯定就是罗梅和他的弟子们于1011年或1020年建造的那一个（见上注95）。在此寺中有来自汉地和按照一个汉地模型翻制的一个十六罗汉像，这个庙的重要性在于它似乎是西藏十六罗汉崇拜的发源地。见

《西藏画卷》页555。这个事件的年代无法确定。根据《青史》页74、88的记载，我们只能推断：罗梅和他的兄弟的活动年代大概是在阿底峡到达西藏（1042年）以前的六十四年间，在火蛇年，即1017年，罗梅依然活着，因为就在这一年获得他的许诺建了索那塘波且（Sol nag thang po che）寺。另外，据《青史》Kha函、页6b记载，在罗梅死以前还修建了别的寺院，其中包括扎其冲都(Gra phyi Tshon vdus)。我们可以作这样的推测，罗梅死于1020年左右。参见《如意宝树史》页179。〔在我的记忆中，这个十六罗汉庙位于主庙所在山丘上迤下东南方向。黎吉生。〕

(100) 即南仁·辛哈（Nain singh）所记之（Bom te)《印度勘测记》页43，注186），即勘测图中的Dromto，位于藏布江河弯，快乐河北岸，拉萨的东部。〔通常，它读作Bomto。在路的上方不远处有一小寺庙，彼得·奥夫斯奈德〕。

(101) 娘·罗咱斡，达玛扎（Dar ma grags），出现在参加1076年大法会的高僧之中。在这次大法会后，他伴随热·罗咱斡前往印度。他是藏巴（gTsang pa Rin po che）活佛的老师。《赡部洲志》页36（《西藏地理》页29)提到在快乐河的北岸、德庆宗（bpe chen rdsong）东北的一个娘衮普（gNyan mgon phug），这是这位大师的居所。参见《青史》页71、293；《印度——西藏》页30。

(102)〔四面明王（mGon po zhaL bzhi pa）有八种不同的异读，它是佛教的保护神之一，他属于72或75“摩诃噶剌”组合，参见《西藏的鬼怪和神灵》页60—63，和《西藏画卷》页589—590。多罗那它（Tā rā nātha）所作的一个小册子题为《四面明王咒赞》（mGon po zhal bzhi pay isg-ogs bskangs pa)《多罗那它全集》卷ma；《西藏画卷》页596，毕达克〕。

(103) 见上注94。

(104) 喇嘛尚·玉扎巴宗珠扎巴(BLa ma zhangg-yu brag pa brtson vgrus grags pa，据《黄琉璃》，他亦叫做第巴多吉(bpe bavi rdo vje)，是强大的蔡巴家族的一位成员，他在卫藏历史上起了很大的作用。《青史》页711—715，有他的一个很长的传纪，但只包括了其历史内容的很小一部分。他的名字与蔡公堂(Tshal gung thang)和诸如赛(gseb)和额杰(Ngang rgyal)等其它较小的寺院的建造紧密相联。(《青史》页568—569)。他于水兔即1123年，生于几雪(skyid shod)的蔡巴珠地方，死于贡塘寺，在土牛年，即1193年，他为贡塘寺住持。他属于玛尔巴(Mar pa)教系，即达布噶举派(Dvags pa bkav rg-yud pa)。他是帕木竹巴(《青史》页558)和扎罗咱斡(r-Gwa Lotsawa)(《黄琉璃》页122b)的同时代人和弟子。《青史》上述引文，参见页297—300,406；《松巴堪布传》页45，50；《如意宝树史》页159和309(简短的传记)，《西藏画卷》页629和651。

(105) 蔡公堂曲喀林(Tshal gung thang chos vkh orgling)；《赡部洲志》页36(《西藏地理》页29)；蔡公堂《西藏画卷》页629，五世达赖喇嘛记作：格敦蔡巴(dGe vdun tshal pa)。它位于快乐河的南岸，在扎叶巴的前面不远处(《赡部洲志》上引文)，即是勘测图中位于扎叶巴的"khung tang"。它是喇嘛尚(见上注104)于1175年(《松巴堪布传》页48)建造的。在几个世纪内它是蔡巴家族的封地，因忽必烈可汗是其施主，故蔡巴家族积极参与西藏的宗教和政治斗争。这个寺院群体的建设花了好几年的时间，喇嘛尚的继承者继续了这项工作。他们从忽必烈可汗那里获得了蔡这块领地。领地上的税收用于几个建筑物的兴建和一些寺庙的修复。根据《方格年表》页43的记载(参见《青史》页714)，

喇嘛尚于1187年修建了蔡贡塘寺和大神像。他还开始建造本书所提到的衮崩曲丹（sku vbum mchod rten《如意宝树史》页159）。他的继承者达玛扎（Dar ma grags）继续将此塔完成。后者还修建了本书提到的衮康（mGong khang）神龛，并在其间安放了一个舍利盒。《西藏画卷》页629。后来，本钦日杰（dpon chen Ri rgyal）从忽必烈可汗手中得到了乌斯藏地区的封地，他开始修建欣康夏巴（gzims khang shar pa）和主殿，他的儿子噶德（dGav bde）在乌林（bBus gling）建立了密宗院，在曲喀林建立了因明院（《如意宝树史》页159和309，《黄琉璃》页122b—125a），后者的儿子木兰多吉（sMon lam rdo rje）在乌林建立了甘珠儿（bkav rgyur）庙和沃赛普（vod gsae vphul）庙，并承担了拉萨寺庙的许多工作。他的儿子公哥朵儿只（kun dgav rdo rje，法名格微洛卓〈dGa bavi blo gros〉）为了“甘珠儿，的献祭，将布敦大师请到蔡（贡塘寺）。在贡塘寺中拥有根据那塘（SNar thang）修订版翻印的三套“甘珠儿”（《青史》页338）。蔡贡塘寺包括下列扎仓：阳衮（yang clgon）、乌林，曲赤洛觉（chos khri Lho lcog）曲喀林欣康夏巴，《黄琉璃》页124b—125a。此寺最先属于噶举派，其后改宗成了格鲁派的寺院，1546年遭大火焚毁（《方格年表》页72），这很可能发生在止贡派与格鲁派战争期间（《西藏画卷》页44）。参见《西藏画卷》页630，652。喇嘛尚在此作为保护神盼哈（pe her），有关盼哈见《西藏画卷》页734—736。其后，在五世达赖喇嘛时期，蔡公塘寺成了从盼哈衍生出来的一位护法神的道场；《西藏的鬼怪和神灵》页104—105，毕达克认有两个互相独立的建筑：贡塘寺和蔡公塘寺，后者早于前者，它由三个独立的建筑组成，分别叫做拉康（Lha khang），欣康（gzims khang）和曲康（chos khang），每一个都有僧房。那穷曲迥（gN-

aschung chos skyong，那穷护法神）定期参观此寺，并在这儿设有房间。在蔡贡塘寺，他看来象是被盼哈所占有，但在那穷，其保护神被说成是多吉扎丹（rDo rjegragsl-dan）。——贡塘寺是一个既高又宽敞的寺院，它曾遭火灾损毁，被一位恭桑孜仁波且（kunbzangrtserinpoche）重建，它是我见到的印象最深刻的一个寺院，但普遍记载它是在蔡贡塘建筑群以后修建的，在另一建筑物的不远处是一座大佛塔，黎吉生〕。

(106）与四面明王一样，智慧四臂护法神（ye ches mgon po phyag bzhi pa）是格鲁派信徒的保护者，它是一个面目狰狞的小神灵，属于摩诃噶剌72或75型之一，特别是属于文殊师利的一个恐怖型，金刚暗啰缚（vajra bhai ra-va）组像。他可以按照细哇贝巴（zhi ba sbas pa）、热罗咱斡、蔡（VTshal）和热、蔡联合四种形式来描绘，参见《西藏的鬼怪和神灵》页44—47；《印度——西藏》卷一，页86和卷三，第二部，页96，毕达克〕。

(107）甘丹寺（dGav ldan）在堪测地图中作kenda gompa，西方旅行家写作Gaden，Ganden，Gahdan，Ga hdan，Galdan等，是黄教三大寺之一，在拉萨东北偏东约25里处。按照《赡部洲志》的记载，此山名邦库日（dBang b skhr-ri），而《黄琉璃》页55b和《逢多喇嘛全集》Za函，页13b则记作卓日（VBrogri）或革巴日（VGog pari）这个卓日山应该掩甘是蔽丹寺的南边山嘴，黎吉生〕。《西藏佛教》称此山为邦喀(dBang Vkhong)，甘丹寺是在土牛年，即1409年（《如意宝树史》页233）举行大法会之后，建于卓日山上的，《青史》页1077；《黄琉璃》页55b。几年之后，宗喀巴本人于1415年在这儿建造了外佛堂（phyivi mchod khong），在此佛堂内，他安措了一些宝石做的曼荼罗，《青史》上引文；《如意宝树史》页298（球曲藏康）；sGrnb mchod gtsang kha

ng）；《赡部洲志》页37（《西藏地理》页30）。《黄琉璃》页66a—79b有一个总表，它排列了直至1684年为止的宗喀巴历辈继承人的名单，他们或者建筑殿堂或者献祭佛像，继续了修建者的工作。最先，宗喀巴的两个直传弟子修建了叫做绛孜（Byang rtse）和夏孜（shar rtse）的二个扎仓，这两个扎仓至今依然存在。第一个是霍敦南喀班藏卜（Hor ston Nam mkhav dpal bzang po）建造的，他于水牛年，即1373年生于墨竹（Mal dro或Mal gro，《黄琉璃》页79b《如意宝树史》页297），他是这个扎仓的第一位喇嘛。夏孜扎仓的建造者和第一位喇嘛是那丹仁杰哇（gNa brtan rin rgyal da），他以夏巴仁钦监藏（Shar pa Rin chen rgyal·mtshan）一名著称（《黄琉璃》页80a，《如意宝树史》页297）。绛孜扎仓后来为甘丹寺第三十世住持（khri trog）曲结洛卓嘉措（chas rje Blo gros rgya mtsho）所修复，并将其命名为脱桑林（Thos bsam gling）（《黄琉璃》页72a；《如意宝树史》页228）据《赡部洲志》记载；原先甘丹寺有三个扎仓而不是两个，但第三个扎仓的名字一直没有找到，要不它就是在《黄琉璃》一书中经常与二个孜（rtse）一起出现的密院（rgyud grwa），页74b，80b），《如意宝树史》将其称为额珠扎仓（SNgags rgyud grwa tshang），是宗巴的弟子杰喜绕僧格（rje shes rab seng ge）创立的。很奇怪，尽管本书的作者也将甘丹寺看做是黄教最重要的寺庙，但他只用二行字就把它打发过去了。这也许是因为作者是一位萨迦派教徒，他不愿意在这一不得不考虑其政治重要性的寺院上面多花笔墨。关于在十和十七世纪的政治斗争中，甘丹寺的兴亡见《西藏画卷》页44和648。与其它早先的西藏寺院遵循的习惯相反，甘丹寺寺院法座的传承既不是世袭也不是活佛转世，而是在最有学问的高僧中挑选住持（khri thog或khri rin po che）；《青史》页

1079—1080）。从《黄琉璃》和《青史》中提供的历辈住持表中，我们可以推测寺院住持的任期并不总是七年，在最早的住持中，有些在位达十年，十一年，甚至十三年之久。只是在十六世纪中期以后，住持的任期才基本固定在七年左右。甘丹寺的住持常常是在掌管一个扎仓的上师中挑选的。在达赖喇嘛缺席的时候，甘丹寺住持可作为达赖的副摄政王而相宜行事；《西藏的宗教》页184—185；《西藏的佛教》页268。据文献记载，居住在甘丹寺的出家人数目在2000和3000人之间上下摆动。现在藏族人所提供的传统数目是3000人；《去拉萨及其更远处》页102。对甘丹寺的一个很好的描述见上揭书106，110—112。〔关于诸扎仓中康村的区分见《隆多喇嘛全集》Za函叶14a—d毕达克〕。

（108）《如意宝树史》页289—299和《赡部洲志》页36—37（《西藏地理》页29—30）提供了甘丹寺圣物和建筑的一个详目，它们之中最重要的是盛放宗喀巴舍利的一座金塔，叫做通巴东丹（WThong ba don ldan）。《黄琉璃》页58；《如意宝树史》页298。它座落在宗喀巴的继承者(杰察，rGyal tshab）所建造的寺庙内。原先它是用银铸造的，但固始汗的孙子罗桑丹增（Blo bzang bstan vdzin）用一座金塔取代了它。他这样做是为了在康区征收黄金税；《如意宝树史》页289。这座黄金塔在1717年被一个侵入西藏的准噶尔军的统帅才仁顿珠（Tshe ring don grhb）用檀香木和毡子组成的蒙古包圈住，《西藏宗教》页100。但根据《如意宝树史》页298的一个注释记载：这个蒙古包是绛钦曲结（Byams chen chos rje）所提供的，在其间找到这帐篷的那个寺庙是在1629年，三十四世住持曲结监藏（Khri thog chos kyi rgyal mtshan）统治下建造的，它为一汉式金顶所覆盖。《黄琉璃》页73；《方格年表》页77；宗喀巴舍利金塔的左右边两是宗喀巴两位主要弟子的陵

墓。在本书中没有提及的甘丹寺的其它佛堂和法物可见上引之藏文文献和《去拉萨及其更远处》页95—96；《西藏佛教》页268，宗喀巴传（《西藏画卷》页433）和在《黄琉璃》中提供的历辈住持的记载。〔关于甘丹寺，我们可以增加历辈住持传记全集，名为《甘丹寺历辈住持传》（dGe ldan gser khri rin po cher dbang sgyur bavi skyes mchog dam pa khri chem rim byon rnams kyi rnam thar rmad byung nor buvi phreng ba），它包括第47至71世住持的传记，时间自1699年始到1829年为止。毕达克〕。

（109）〔仓巴（Tshangs pao, Brahmā）在藏传佛教中被用来作为保护佛教反对敌人的一个小神，他的名字叫仓巴噶波东结托措巾（TshangspadkarpoDung githo-rtshugs can），此名来自他的特别的发饰，他以在拉姆和昌珠（khra vbrug）的两个保护神来证明自己。关于这个有趣的印度神灵的改制物见《西藏的鬼怪和神灵》页145—153，毕达克〕。

（110）这些是刻在石头上的宗教咒语，一口水泉，和圣者的手、脚留下的印痕，等等，《如意宝树史》页299。

（111）拉姆位于藏布江的南面，甘丹寺的东北。据《布敦佛教史》页204和《如意宝树史》页179的记载，它是前藏佛教僧人的第一个道场，是（公元十世纪）罗梅建造的，这个建筑的名称叫拉姆恰德乌（La mo chag devu）。《青史》页61告诉我们：作为复兴佛教的一块阶石，罗梅兴建大第一个寺院是拉姆结（La mo sgyel），此寺建于土鸡年，即1009年。根据《黄琉璃》页133b和《如意宝树史》页310的记载，罗梅还兴建了拉姆采赛（La mo Tsher gs-eb），在十七世纪，此寺为俗衣僧人占据，这可能是同一所寺庙。《隆多喇嘛全集》va函，页18a提到了一个在拉萨东

部的拉姆绛曲夹拉康（La mo Byaog chub lcag lah kh-ang）可能在同一地点。《方格年表》中为我们提供了一个察罕诺门汗（Tsha kwan Nomen khan）于1080年建的拉姆德庆（La mo bde chen）寺的名字。〔我们知道的拉姆的创立者名达孜玛窝（STag rtse smra bo）。护法神殿（mgon khang）是达孜米旺（sTag rtse midbang）的武器，黎吉生〕〔后者是达孜巴（STag rtse pa），准噶尔占领时期1717—1720的西藏傀儡统治者，毕达克〕。

(112)甲玛赤康(rGya ma khri k hang)，即勘测图中的Tigang，位于甲玛欣（rGya ma zhing）地图中的Gya ma shing河流域，在拉姆的东南，快乐河的南部。这个地区在藏文文献中称为甲玛赤沃（rGya mavi khri vog）《黄琉璃》页132b,《如意宝树史》页310,〔甲玛赤康现在为霍尔康（Hor khang）家族所掌握，四周用很高的围墙圈住，其间有官员住的大楼，和一些供仆役住的小茅舍，另外还有两个佛堂，佛堂里面有一些大佛塔。据说这两个佛堂有一个是噶当巴珠衮桑（bkav gdams pa vGro mgon sa-ngs），亦即下面将提到的甲玛桑结温敦（rGya ma sah-gs rgya dbon ston）。在赤康东北的山坡上有一个叫做杰波康（rGya po khang的小寺庙，庙中有松赞干布像，据说松赞干布就是在此庙附近的一间屋子里出生的。黎吉生〕。在甲玛地区有好几个寺院，其中最主要的是乃乌索巴（sNevu zur pa）的弟子恰衮钦波软奴扎巴（Gyar sgo-m cuen-po gzhon nu grags na）创立的仁钦岗（Rin chen sgang或甲玛仁岗rGya maRin sgang，或达孜甲玛仁岗sTag rtsevi rGya ma rin sgang）。〔这就是《青史》页315中的恰衮钦波（rGyer sgom chen po，1090—1171），毕达克〕。据方格年表页49示知，甲玛仁岗寺在1181年作了修复，主持这项工作的是这个寺的住持之一（在《青

史》页315—317和《黄琉璃》、《如意宝树史》上引文中有历辈主持表）桑结温敦（sangs rgyas dbon ston）。在同一地区还有达哇监藏（zha ba rgyal mtshan）建造的努结甲玛东布日（sNon gyi rGya ma Dum bu ri）；它就是地图上标明的“Tumbiri”位于甲玛欣的彼岸，仁钦岗的前方。《青史》页74亦提到后藏一个叫做甲玛乃乌卡（rGya ma Nevu kha）的山。

（113）亦写做“ka tshal”墨竹地区，我们在文献中也可见到“Mal dro”或“Mas dro”等写法。《黄琉璃》中固定地使用后一种写法。在勘测图中这个地区被命名为“Metoma”（Mas dro smad?）。在《黄琉璃》页136b，139a，153a和《如意宝树史》页311—312中提到的这一地区的一些圣迹可以被确定，例如：噶蔡（ska tshal，亦即地图中的kase Gompa），恰噶衮（cha dkar dgon，chek-a Gompa ?）、塘迦（Thang skya，快乐河北岸的Tan-gkya Gompa）。因此在墨竹地区依然保存了松赞干布所建造的敬神建筑，因为《黄琉璃》和《布敦佛教史》页184都将噶蔡和塘迦的创建归之于松赞干布。噶蔡（今天是一个格鲁派的寺院）是受松赞干布的尼泊尔妻子之命建造的。它与另外三个寺院一样意味着可以保持她的灵魂与西藏的疆土共存。他们即是“四方之四寺”〔噶蔡寺的明王护法中心由两个佛堂组成。据我所知，这是莲花生大师在调伏一条龙以后建造的。其北边紧挨着松赞干布创建的祈愿寺（Thags dam gyi gt-sug lag khang）。它是在一个大时代中出现的一个小型的典型建筑，是我在西藏所见的，唯一以其古老和原本的形式打动我的建筑。它有一个属于松赞干布时期的祈愿转轮，还有一个据称常年咕哝作响的石头，一个在一小型附属建筑物中保护得很严密的龙王佛塔。黎吉生〕。塘迦是“镇庋寺庙”之一，其后为罗梅所重建。先属于觉囊派，后改宗格鲁派；《如

意宝树史》页310。〔塘迦现与布达拉宫的南杰（vNam rgaal）扎仑相连接。据说最初的佛堂是在现在这个寺庙北边的山坡上，当建造现在这个寺庙时，原来在松赞干布的建筑中的三个古代陶像被移到新的建筑中。这儿还有一些在许多噶当派寺院中都有的那一种青铜佛塔。黎吉生〕。恰噶衮为宗喀巴的一个弟子所建。

(114)《青史》记作伍茹谐（dBur uzhva）《黄琉璃》作谐拉康（zhva lha khang），在雄绒朵（gzho rong mclor）雄峡谷的下部、拉萨东北约五十里处，即几乎在此地的正对面，快乐河自普朵（pho mdo）迤下的流程中向南转了一个弯。它与芒若曲（Mang ra cha）相接。此河向西北转向通往努玛日（N uma ri）山口的流域。Mang 即古代文献中的Myang，因此名娘廷聂津（Myang Ting nye vdsin）。离芒若不远有一个噶当派的寺院。关于这块碑刻见黎吉生《协拉康藏文碑》，《皇家亚洲研究杂志》1952，页133—154和1953，页1—12，黎吉生〕。它是由娘廷聂津藏卜（Myang Ting nye vdzin dzang po）创建的，〔娘廷聂津藏卜是赤松德赞和他的继承者统治时期的一个重要人物，在西藏诸年轻的佛教徒中，他是职位最高的人，关于此人可见黎吉生上揭文页134—138，毕达克〕。在这个寺庙中，其创建者隐藏了毗末罗密多罗（vima lana itra，无垢友）所启示的大圆满法（rDsogs chen）之基本经典，《要义（snying tig）经》（《西藏画卷》页109）。后来这个寺庙转入格鲁派手中；《如意宝树史》页312；《黄琉璃》页151b—152。〔关于其历史中的一些特点，见于写在它墙上的一个寺志（c1kar chag）。这个寺志补充说，杰微隆钦若江（rGyal ba klong chen rab vbyams，1308—1363年）对此寺作了修整。后来第七世达赖喇嘛（1720—1757）又对此寺作了修整。见黎吉生上揭文页133—134。有关这个舍利塔的神奇故事见

《语录大乘海》页115b—117b，毕达克〕。

(115)《赡部洲志》页39（《西藏地理》页32）：止贡宗赛（vBri gung rDzong gsar）和止贡阳日寺（vBri gung yang ri dgon）。〔止贡宗赛位于快乐河左岸的高地上，接近雄绒曲（gzho rong chu）河口。它占据了这个狭窄的隘口的一边，快乐河在这隘口从垅谱流域(klung shod)出现。隘口的另一边被现在的玉那衮巴(g-yu sna dgonpa)寺占据。在吐蕃王国早期，这儿似乎是一个重要地区。见《敦煌本吐蕃历史文书》页137，142等。现在止贡宗赛主要是一个要塞和由止贡寺统治地区的行政中枢机关。但它包含有大量止贡派的佛堂，我认为这些佛堂建于十六世纪。阳日衮寺离止贡宗赛约六里许，在快乐河的右岸、雄绒曲的上方。快乐河于这个寺庙附近进入很深的峡谷，但超乎视线之外。这个寺院据说是止贡法王的第八辈转世赤来藏卜（vphrin las bzang po）所创建的。它拥有500名僧侣，显得相当富庶。这儿有许多止贡派喇嘛的佛塔，都大方地用黄金覆盖。也有许多用黄金画于红色背景上的非常漂亮的“唐喀”黎吉生〕。

(116) 止贡替（thil或mthil，thel）。主要名字的写法在VBri gung和VBri khung二者之间游移。《青史》中则固定地用后一形式。《如意宝树史》则用“rBri gong”。西方旅行家和制图员的拼法亦各不相同：Dugong，Digong，Dikung，Drikung等等，不一而足。这个寺院座落在拉萨东北约100里处，在雄河谷上部一个类似羊背的（故得名“VBri”即母牦牛）山脊上（《黄琉璃》页143b“gzho ron phu vBri gung thel”）它有时也简称为替(Thel)，因为此地即名止贡。〔原本的止贡寺分布在雄绒曲上游右边的山坡上。佛堂和扎仓分列在不同的层次上，用陡峭的石阶，有时也用木梯相连接。止贡寺海拔为3000米或者更高。这儿没有进一步往上开发的迹象。在山脚下有一废弃的寺庙，据

说是被蒙古人摧毁的。在一个大聚会佛堂中有寺院的创建者居巴喇嘛（skyn pa Bla ma）的素色泥塑佛塔。一个大厅中充满了黄金“曼荼罗”，有些相当大。寺中大约有300名普通的僧侣和60名仓巴（mtshams pa），各有一个聚会厅。他们穿着很大的粗毛织物和白色的披巾。在大聚会厅中的主要塑像是居巴喇嘛的塑像。此间有许多活佛的陵墓，黎吉生〕。〔这儿最早的一个小寺庙是木雅贡仁（Mi nyag sGnm rings）建造的，他是一个文盲瑜珈师，帕木竹巴（1110—1170年）的弟子；《青史》页566。据《方格年表》页48记载，正是这位木雅贡仁，在1167年为止贡住持。1179年，帕木竹巴的另一个弟子珠杰居若（yBrng rgyal skyura）家族的止贡法王或止贡活佛（1143—1217）接任止贡住持。他几乎重建了止贡寺，他的生平见于《青史》页596—601；参见《西藏画卷》页688，毕达克〕。止贡寺住持京俄扎巴迥乃（spyan snga Grags pa vbyung gnas）从1240年侵入西藏的蒙古将领朵尔达（Do rta）手中拯救了此寺，使其免遭摧毁；《青史》页577—578；《西藏画卷》页9；但在1290年，止贡寺遭到了蒙古和萨迦派的将领阿格伦（Ag len）的摧残，《青史》页649；《西藏画卷》页16，1315年，多杰杰波（rDo rje rgyal po）在这儿建造了大佛塔。止贡由一名住持和一名贡巴（SGom pa或sGom chen）统治。住持是最高的精神主宰，而贡巴则负责世俗的行政管理，它集民政和军事权力于一身，相当于萨迦派的本钦（dpon chen），止贡派按照萨迦派的模式组织寺院。止贡派是噶举派的分支。参见《黄琉璃》页143b—144a。〔对在止贡的统治集团，我无法勾勒一幅清晰的图画，在我的记忆范围内没有出现贡仁（sGom rings），这个寺院的建造归功于康区的居巴喇嘛，即止贡活佛。他的塑像在都康（vdus khang）中居有突出的地位，他的舍利塔就在这儿。此间还有迥（gcung）和温（dBon）Rinpo che）

活佛的舍利塔，他们的祖先是止贡法王的亲属。由于早期的转世喇嘛中间，有些娶妻生子，有些在一个最接近的继承者之前重新转世，因此其身份比较复杂。而且，还有贡巴这一行政管理者。贡巴也是法王家族的成员。法王家族兼有行政和宗教两种职能，并提供一些转世喇嘛。主要的转世活佛被叫做居巴（brGyud pa）或伽巴（skyabs pa）黎吉生〕。

（117）《青史》提到了迪卓木，第一次是与尊达玛菩提（vDseng Dhama boolhi 1052—1136）相连的"雄迪卓"（gzho Ti sgro），第二次是与娘噶当巴（Myang bkav gdams pa，十一世纪）相连的"雄迪卓扎"（gzho Ti-sgro brag）；《青史》页183、193。在《莲花生遗教》第XCI章、页378中写作雄端脱卓（gzho stod Te sgro）。《钦则上师传》页27a作"甸端脱卓木"（gzhu stod gter sgrom）；他的神密故事见《语录大乘海》叶114a—115b。〔我没有到过迪卓木，但据我所知它是一个尼姑庵，位于向北注入雄绒曲河的一条溪流上方几里处，黎吉生〕。

（118）洛衮寺（lo dgon）是京俄粗称巴（spyan snga Tshul khrims vbar）于1095年建造的，《方格年表》页43。《青史》页303提到洛和止贡之间的一次冲突。《隆多喇嘛全集》Za函，页22a列数了历辈洛孜塘（Lo rtse thang）转世菩萨。洛赛班钦波托巴监藏班藏卜（Lo sems dpav chen po Grags pa rgyal mtshan dpal bzan po）自1720年至1741年他死为止，在第七世达赖朝廷中起着举足轻重的作用。见《尼泊尔和西藏的意大利旅行家》卷二页251，毕达克〕。

（119）〔这个山口是衮噶（CGod dkar）即地图中的"Gokhar—la"它与巴衮毗卢遮那（pa gor vai ro cana）的传说有关，据说是巴衮毗卢遮那给这个山口起了名字，

B·劳佛尔：《一个西藏王后的故事》（Der Roman einer tibetischen königin），莱比锡，1911，页149，毕达克〕。

（120）雅玛垅（gyav ma lung）即是地图中的Yema lung Gom pa。莲花生大师在此隐藏了一些“掘藏”。《莲花生遗教》页372。〔《去拉萨及其更远处》页124—125有其一段记载。至今此地已不存在任何古迹，毕达克〕。

（121）〔巴衮毗卢遮那苦乞惕是菩花生大师的主要藏族弟子，在《莲花生遗教》和《王后遗教》中经常提到此人，他在雅玛垅修行三年，见劳沸尔《一个西藏王后的故事》页143—144，和霍夫曼：《西藏宗教》页57—62，毕达克〕。

（122）枕头山（SNgas mgo）即是地图中的“Nyengo”，其余不得而知，毕达克〕。

（123）真桑，布敦拼作“vBrin bzangs”。它乃是赞普赤德祖赞梅阿措（khri lde gtsug brtsan Meg ag tshoms，705—755）创建。《布敦佛教史》页186；《青史》页40。它的位置蒙杜齐教授示知。〔也可参见《吐蕃王陵考》页83—84。有关赤松德赞在扎玛（Brag dmar）诞生的情况，见《敦煌本吐蕃历史文书》页51。钦则于1848年在此地游历；《钦则喇嘛传》页88a。毕达克〕。〔在一个供奉着松赞干布、赤松德赞、摩日（Ma ri），以及赤松德赞之塑像的佛堂附近，有一小屋，据说这是赤松德赞的实际出生地。据说此间的遗物是一棵红色檀香树和一棵白色檀香树。离这儿不远是一个庄园，妇女经常定期穿上汉式服装来到这儿纪念金城公主。人们错把她当成赤松德赞的母亲。这件衣服现在已很破旧，但有一些环形物和耳环幸存了下来，黎吉生〕。

（124）大法轮寺是桑耶寺的一个寺庙群，它是赤松德赞于755—797年在商帝罗吉多（ʻsāntiraksita）和莲花生大师的提议下修建的。并把它作为一个大“曼陀罗”和一个新

宇宙秩序的象征，西藏因皈依佛法而介入了这个新宇宙体系。《莲花生遗教》和《语录大乘海》页103a—105b很详细地记载了这个寺庙群的传奇故事。直至吐蕃王国垮台为止，它一直是西藏的皇家寺庙。后来，它曾几经破坏和修整。陵夷至今所包含的古代遗物已所存无几了。最近的记载见《去拉萨及其更远处》页119—121，毕达克〕。

(125)〔这个宝顶殿（dbu rtse），或此寺的中心建筑，正如这儿所记载的，实际上它有四层而不是三层，《去拉萨及其更远处》页120。毕达克〕。〔据说宝顶殿的头三层分别按西藏、汉地和印度三种风格建造，屋顶是用一个由相当尺寸的横梁排列成的交叉结构所支撑，前摄政热振活佛晚近对它作了整修，黎吉生〕。

(126)〔四大部洲（Gling bzi）"四洲"，是在宝顶殿的四边修建的寺庙，圈划在一个共同的围墙之内，因为桑耶寺甚至不是一个可以作为世界的不可思议的象征的寺庙。这个世界是以"曼陀罗"形式出现的意象世界。这四个寺庙分别代表印度和佛教宇宙论中的四大部洲（乌答罗孤尼（uttara kuru，胜洲）、阿钵唎瞿陀尼（Apara godanīya，西赡部洲）、布鲁婆毗提河（Pūrvavi deha，胜种洲）、南赡部洲（Jam bud vīpa），杜齐上揭书，毕达克〕。

(127)〔诸小洲殿（Gling phran）是四大部洲之间的八个小庙，意欲以此来代表印度宇宙论中的八个小洲，《去拉萨及其更远处》页121，毕达克〕。

(128)〔这个上、下夜叉殿（yaksa ltag vog）寺可能是夜叉节乌玛、节乌玛觉布康（Yaksa Tsiva dmar lcog dbug khang）的神殿，这是桑耶寺大智者的居所，关于此神和他的寺庙见《西藏的鬼怪和神灵》页166—170，毕达克〕。

(129)《布敦佛教史》页191和《青史》页275都提到盼

哈（pe har）寺（前者作喀宗盼哈林“dkor mdsod dpe har gling），后者作白噶林（dpe clkar gling）〔参见《去拉萨和卫藏旅行记》页295；《去拉萨及其更远处》页121；《西藏的鬼怪和神灵》页103。关于盼哈神见《西藏画卷》页734—736和《西藏的鬼怪和神灵》页93—133。盼哈神属于西藏前佛教的宗教基础，毕达克〕。

(130)〔这四个佛塔建于中心寺庙的四边，它们分别用白、红、青、黑四种颜色粉刷。《去拉藏及其更远处》页121，毕克〕。

(131)〔这三个王妃殿是赤松德赞的三位皇后建造的；在《莲花生遗教》中对它们有详细的记载（页348—353），《去拉藏和卫藏旅行记》页293，仅仅提了一下。毕达克〕。〔朝南的那个殿与宝顶殿(dbu rtse)一样有一张缩小的外表平面图。晚近热振活佛对它作了一次大修。在西边的那个殿中是一些石槽，据说原先是用作油灯的。在北边那个殿的院中是一个石头乌龟，雨水滴从屋顶的龙头喷嘴中注入石乌龟口中。黎吉生〕

(132)〔事实上，桑耶寺建筑在《莲花生遗教》第86章页342、352中有一个详细的记载，毕达克〕。

(133)原著缺

(134)〔这两个保护神是马头金刚（Hayagriva)和不动金刚（Acala）；《莲花生遗教》页343；《去拉藏及其更远处》页120。为什么他们特别与赞普梅阿措有关尚不甚明白，毕达克〕。

(135)这位“大师佛陀”是印度的圣人和学者商提若乞惕，赤松德赞将其召至吐蕃；《布敦佛教史》页187—191。他与迦摩洛师洛（Kamalasila）并列为藏传佛教的理论缔造者，而莲花生大师则是实践缔造者，毕达克〕。〔据称在觉卧右方的一个玻璃箱内保存了这位佛陀自己的颅骨。黎吉生〕。

(136)〔现代旅行家没有提到桑耶宗，但这个村落依然是宗

本(rdzong dpon)的治地，宗本是一位僧官(rtsedrung)《去拉藏及其更远处》页121，毕达克〕。

(137)阿达娘热巴巾（mNgav bdag nyang Ral pac-an）生于1135年，《方格年表》页46。他是尚译师（zhang-Lotsava）和阳衮巴（Yang dgon pa）的老师。《青史》页445，490。作阿达娘热（mNgav bdag MYang ra-l）。他是许多“掘藏”的发掘者，《西藏画卷》页114。〔根据列里赫所云：他的真名为尼玛沃赛（Nyi ma vod Z-er），是宁玛派两位著名的掘藏大师之一，另一位掘藏大师是古茹却旺（Guru Chos dbang），《青史》页445，毕达克〕。

(138)〔错结多吉（mTsho skyes rdo rje）是莲花生大师或舍洛庐曷瓦吉剌（Saroruhavajra)的一个译名，他在《青史》中反复出现，至少有一个是指宁玛巴，但另一个名字是指莲花生大师。《语录大乘海》页111a—114a；《青史》页389；参见《西藏画卷》页88。这个塑像即是《去拉萨及其更远处》页178提到的观自在菩萨（Padmapāni）像，原先属于莲花生大师，现保存在桑耶寺城堡的法库之中，毕达克〕。

(139)关于莲花生通过贡塘山口的脚印见前注56，这个脚印可在西藏的许多地方见到。

(140)哈保日是莲花生大师在此以前去会见赞普赤松德赞的山丘；《布敦佛教史》页189。《去拉萨及其更远处》对此地作了描述，但至今这儿已见不到任何古代遗迹了。

(141)〔神香殿无疑就是杜齐在哈保日山上发现的“庄严舍利塔”，这个名称意谓：举行拉桑(Lha bsang）仪式的一个寺庙，这个仪式是指在祈祷保护神战神（dGra Lha）时，赞颂战神典礼的一个序曲；《西藏的鬼怪和神灵》页319—335。毕达克〕。

(142)关于马头金刚见R·H冯·古列克《马头金刚：中国

和日本崇拜马的密宗观念》，莱顿，1935。《印度—西藏》卷三，第二部，页113—114；和《西藏画卷》页587—588，616。〔马头金刚寺是四林之一（见注126），位于主殿的西北。黎吉生〕。

(143)圣者森尼埃索是大乘大悲王（MahāKārunika，即观世音菩萨）的一个名字，这可以从《丹珠尔》中一个小部佛经的名称中断定：《森尼埃索哇之观音菩萨源流》（Sems nyid ngat bso bavi thugs rje chen povi grub thabs）《藏文大藏经总目》2748。毕达克〕。

(144)〔《幻网经》(Māyājāla-mahātantrarājaT·466)由仁钦藏卜（Rin Chen bzang po）译成藏文。毕达克〕。

(145)靠近桑耶寺的秦浦（mchims phu或者Vchims）在赤松德赞时就已出现，赤松德赞在这儿建立了一座寺院。《青史》页44；《如意宝树史》页173。在秦浦的几窝（spy-i bo）大译师（即交若罗易监藏，Cog ro Kluvi rgyal m-tshan）建立了另一座阿兰若，《青史》页823。秦浦的确切地望蒙杜齐教授示知，参见《去拉萨及其更远处》页125；《吐蕃王陵考》页83；《去拉萨和卫藏旅行记》页294。〔秦浦的神秘故事见之于《语录海》页107a—109a，毕达克〕。

(146)扎玛格乌仓在《语录大乘海》页107b中有较详细的记载，它的原始材料来自《莲花生遗教》章LXII，(页258，作"Bre gudgeva")。这个建筑和以下的建筑、洞穴等仅仅是秦浦大寺院的一部分，因此，它们在地图上无法找到。毕达克〕。

(147)〔"沙上信使"象在《语录大乘海》页107b中几乎用完全相同的文字作了记载，本书这一段记载即源自《语录大乘海》。

(148)关于毗庐遮那见注121。

(149)〔在五世达赖喇嘛的《西藏王臣记》中，作为赤松德赞的同时代人而提到了通米贡尊，其与𫍯舍罗伐拿(vaiśravan-a)的崇拜有关；《西藏画卷》页735。Tha mi 或 mThav mi

意为“边鄙之人”，即野蛮人。毕达克〕。

(150)〔关于作为一尊神袛的般若波罗蜜多（Prajnāpāramitā)见《北方佛教的神灵》页130—132和《印度—西藏》卷三，第一部，页120—121。毕达克〕。

(151) 原书缺。

(152)〔公主帕玛赛（Padam gsal）是赞普赤松德赞的女儿，她因病而死。这就为莲花生大师提供了一个预卜吐蕃王国的前途和描述公主前生所作所为的机会。这个传说见于《莲花生遗教》章LXXXIX和XC(页360—369)毕达克〕。在这寺庙前面有一块石板，据说帕玛赛公主的遗体肢解以前，就放在这块石板上。黎吉生〕。

(153) ，此洞在《语录大乘海》页118b中被称为论波古(Blon po mgul），莲花生大师在这儿逗留了三个月。毕达克〕。

(154)〔莲花生大师二十五弟子的名单见于《隆多喇嘛全集》za函，页32b—33a；亦见于《西藏的宗教》页50—51；他们每人都掌握一门神奇的绝技，论波古的二十五弟子修炼洞亦见于《语录大乘海》页108b的记载。毕达克〕。

(155)意希措杰（Ye Shes mtsho rgyal)是莲花生大师两个主要的妻子之一。另一个是曼答伐（Mandárvá）。人们认为意希措杰就是《莲花生遗教》的作者。

(156)〔《语录大乘海》更确切：这儿有娘班（nyangban）的修炼洞穴，在其下面是法王的修炼洞穴。此山右侧的斜坡上有一个寝洞，意希措杰在这儿修炼了十二年：此山左侧的斜坡上是意希措杰的另一个寝洞，叫做仁摩浦（Ring mophug），《语录大乘海》页108a—b。毕达克〕。

(157)〔据说莲花生大师自己变成了一只大鹏，使其与印度的金翅鸟（garuda）一样，调伏了敌对的那迦和为害西藏的土地神。降龙大鹏岩洞即因此而得名；这个传说（页258—259），与此有很大的不同，毕达克〕。

(158)〔关于一切智垅钦巴（Kun mkhyen Klong chen pa）见注328。他在此修炼了三年，并在扎玛仁摩巾（Brag dmar Ri mo can）向其弟子灌输精义（nying thig）之戒律，最后圆寂于此地；《语录大乘海》页168b。《钦则喇嘛传》页28a提到了其在秦浦的舍利塔。毕达克〕，〔几年前它已被一场洪水冲毁。黎吉生〕。

(159)〔这是从《语录大乘海》页108b中逐字照录下来的。恩兰杰微乔扬（ngan lam rGyal ba mchog dbyangs）是莲花生大师的二十五弟子之一（见注54），也是"七试人"（sad mi）之一；《西藏画卷》页690。他也被列入《莲花生遗教》章LXX（页280）的记载，是108位译师之一。毕达克〕。

(160)〔gyu ru 是腰茹（见注2）的一个错写，前藏习惯上被划分成两个部分，腰茹是靠东边这一部，另一部分是伍茹；《西藏画卷》页738。毕达克〕。

(161)苏喀（Zur mkhar）即地图中的"Zungkar"。这儿至今犹存的五大佛塔，是为五部佛之象征。《去拉萨及其更远处》页119，178。

(162)扎（SGrags）即是地图上的"Tra"。这一地区，亦即桑耶寺上方，藏布江左岸的那一块地方。《去拉萨及其更远处》页119，〔亦即《去拉萨和卫藏旅行记》页291中的"Tag"。毕达克〕。

(163)拉措（Bla mtsho）是魂魄所依附的湖泊，这个湖是一个拉乃（Bla gnas，神居之地）。人们设想一个人、一个家族，甚或整个民族魂都与一个特定的地方或物质联系在一起，魂所附丽的那个地方或物质就被称为拉乃。一个湖泊经常被视为一个拉乃，一个人的生命甚至整个民族都要依赖这个拉乃。例如有个传说声称羊卓雍湖（Yar vbrog）是藏族的魂湖，要是羊卓雍湖干枯的话，那么雪域的一切有情众生将面临死亡。《西藏的鬼怪和神灵》，页481—482。毕达克〕。

(164)关于意希措杰见注157。根据《莲花生遗教》章cvIII（页478）的记载，她是扎南喀意希（bsGrags Naha mKhav ye shes）和努格哇奔（gNubs dGe ba vbum）的女儿。但她的出生地不见于任何记载，故无法确定。

(165)〔辛结若巴（gshin vje rol po）一词不详，这个名字可能是阎罗王（gshin rje）或阎摩罗（Ya ma）的一个别称（但它不见于《西藏的鬼怪和神灵》页82—87中列举的名册中），抑或是宁玛派的早期教师之一。颇章（pho brang 宫殿）一词似乎是指一个山丘。毕达克〕。

(166)《莲花生遗教》章XCI，提到了扎庸宗（sGrags Yongs rdsong）；杜敬特书，页373，将此名错译成"Forticles proclamations"。地图上没有确定它的位置。〔钦则于1868年游历了在玛儿扎（Ma phyi sGrags）的庸宗；《钦则喇嘛传》页102a。见哈拉（H.HARRER）：《我的西藏印象》（Meine Tibetbilder）中的照片，毕达克〕。

(167)堆雪不详。

(168)《青史《页96提到了哲敦布拉巴（Bre ston vBum la vBar）于十一世纪建造的一个乃果（gNas sgor）；它可能就是乃果赛巴。手抄本增曰："仁增帕玛赤来（Rig vdzin padma vphrin las）之乃果结（gNas sgo phye）"。关于此舍利塔和法师都不甚了了。

(169)此阿尔浦不可能与下边的两个神殿相勘同，因为没有任何有关庸宗的现代记载。

(170)梅陇多吉是一位著名的宁玛派法师，1243年生于扎浦（sGrags phu），死于1303年。他是珠喜僧格杰巴（vkrul Zhig Seng ge rgyal pa）的一位弟子，《青史》页196—197，《方格年表》页53，57。

(171)宗庸浦之地望无法确定。

(172)喀钦也无法确定。

(173)扎仲莫钦不详。

(174)努·桑结意希活佛(sNubsSangsrgyas yeShes)于九世纪排抑佛教之时，前往印度和西藏边境地区学法，成了一位大悉达，他写作了《解黑暗之工具经》(mDo ygrel mun pavi go cha)《青史》页104—105，153。

(175)多吉扎，即地图中的“Dorjetra”。根据《瞻部洲志》页40记载，此寺中约有400名出家人居住，在他们之中有仁增帕玛赤来的转世。它过去曾是，而且现在依然是宁玛派在卫藏的一个重要中心。在1718年，它遭到了准噶尔部的洗劫。《十八世纪早期的汉地与西藏》页44，47，92。《去拉萨及其更远处》页119有其记载。〔它是在十六世纪末由扎西脱杰(bkra shis stods ryags)建造的：李安宅：《宁玛派：喇嘛教的早期形式》，《皇家亚洲研究杂志》1948，页149，151。《钦则喇嘛传》页6b载：扎西脱杰开珠雍仲赞(bkva shis stobs rgyal mkhav vgro yongs grub vtsal)是松赞干布的五个转世之一，确切地说是松赞干布之功德的化身。毕达克〕。

(176)尊者林若巴帕玛多吉(Gling raspa padma rdo rje)生于1128年，开始他是一位噶举巴，在洛绒寺(Ioro)和帕木竹巴学法，后来他成了主巴派的创始人，主巴派现统治不丹和拉达克部分地区。他是热陇寺(Rwa lung)的建造者。《青史》页659—664。参见《方格年表》页45；《西藏画卷》页90；《去拉萨及其更远处》页177。

(177)《西藏画卷》页90将此名拼写作“rNaphu”《青史》页664有那浦衮(sNaphur dgon)。〔据《隆多喇嘛全集》Nya函，页115b载：那浦位于桑浦(gSang phu)背后的斜坡上，但它与在拉萨甚为著名的桑浦内邬托(Nevu thog)没有一点关系，因此，我们无法确定那浦的地理位置，毕达克〕。

(178)〔雅堆扎是快乐河和藏布江汇合处之前，分隔两河的那座山。《去拉萨及其更远处》页118。这个山口即地图中的Che la。毕达克〕。

(179)摩尔的位置已无法确定。

(180)摩尔钦似乎就是萨迦派察巴尔的卢珠嘉措（Mang thogs klu sgrub rgya mtsho关于此人见注575）第三个继承人摩尔钦贡噶迥乃（rMor chen Kun dgav vbyung gnas，十七世纪？）《隆多喇嘛全集》页31b。毕达克〕。

(181)仙人魔鬼山，即地图上的Semori。〔这个寺庙至今尚存，属于萨迦派。《去拉萨及其更远处》页101—102。毕达克〕

(182)比布迪沙特刺（Vibhūticandra）是十三世纪初来西藏的一位印度大师。《青史》页600—601，796—797，叙述了他创建辛颇日（Srin po ri）寺的情况。毕达克〕。

(183)洛俄顿登在桑耶寺的东部，地图上的洛以上地区。

(184)吉祥放光塔亦作洛东吞曲丹（Glo don stengs mchod rten），它的神秘故事见《语录大乘海》页82b—84b的记载。需要指出的是扎西沃巴（bkra shis vod vbar）也是一个小恐怖神的名字，该神为齐俄玛（Tsi vu d mar）的随从。

(185)朵峪（rDo）即指藏布江左岸的一条支流流经的地区，在洛（lo）的下方。〔它包括一座同名的寺院，即地图上的Doh Gompa。《去拉萨和卫藏旅行记》页298。毕达克〕。

(186)温峪（地图上的Won）与泽当以下的藏布江的流域相连。杜齐教授在1948年游历了该地，《去拉萨及其更远处》页126。

(187)扎西朵喀即地图中的Tashetokha。《去拉萨及其更远处》页126、178。在许多藏文文献中都提到此地，它是宗喀巴住过的地方之一。1415年，宗喀巴在此住了二个月。《青

史》页1077—1078；《如意宝树史》页433。

(188)开茹一地至今依然存在，但其地则在晚近已完全改变了。《去拉萨及其更远处》页126；《吐蕃王陵考》页83。《青史》257页将此记作与仲敦（vBrom ston,1005—1054)有关的温拉康格茹（vOn cha khang Ge ru）。〔在此寺庙内，有一座很漂亮的青铜佛塔，内殓来自尼泊尔的舍利。被称为温巴曲丹（vOd vbar mchod rten），在其附近有一古老堡垒，叫杰康（rGyal khang）。黎吉生〕。

(189)〔噶迥是开茹附近的一所寺庙，《去拉萨及其更远处》页126。著名的噶迥碑的发现地点就是现在拉萨附近的若玛岗（Ra ma gang），有关这个噶迥则一无所知。毕达克〕。

(190)杰赛活佛（rGyal sras）是寂天活佛）śāntideva zhi ba cha）的一位转世。在《隆多喇嘛全集》Za函，叶21a—b中有直至十八世纪末为止的历辈寂天转世活佛的名册。自1728至1735年第十四辈寂天转世活佛济美意希扎巴（vJigs med ye shes grags pa）在第七世达赖被放逐至汉地边境时为达赖喇嘛的摄政王。《尼泊尔和西藏的意大利旅行家》卷一，页222—223。第一世杰赛活佛的舍利依然供奉在却顶寺内。《去拉萨及其更远处》页126。毕达克〕。

(191)〔却顶寺，即地图上位于开茹东部山坡上的choding。它是由四个苦行僧在十二世纪建造的。《青史》页138—139。

(192)温浦达仓的位置蒙杜齐教授示知。达仓派即因地得名。达仓派作为噶举派的一个分支而成名于1405年。《西藏画卷》页92。达仓派一度曾非常显赫，并与明朝皇帝建立了联系。明帝封其为“辅教王”。《西藏画卷》页25。但现在达仓派似已消失。〔在温达仓，莲花生大师的妻子意希措杰躲避了她的一位求婚者。《吐蕃王陵考》页67。毕达克〕。

(193)阿里扎仓，即西部西藏的扎仓，是第二世达赖喇嘛根敦嘉措(dGe vdun rgya mtsho)于1541年在一位古格王

的帮助下，建在离泽当不远的一个小丘上的。《方格年表》页71；《赡部洲志》页41（《西藏地理》页35）；《印度勘测记》页286、349中的克协·辛哈（Kishen Sjngh）和乌坚嘉措（Ugyen Gyatso）；《去拉萨和卫藏旅行记》页298；《去拉萨及其更远处》页125—126中的描述。〔本书中的阿里达波扎仓似乎是格鲁派的两个南方扎仓即阿里扎仓、达波扎仓的合称。见《隆多喇嘛全集》Za函，页18—19。根据本书的记载，这两个扎仓都座落在同一地方，但格鲁派的达波扎仓（以区别于萨迦派的同名扎仓，关于萨迦派的达波扎仓见注333）不见于别的文献。毕达克〕。

(194)来自南方朵甘思的怙主帕木竹巴多吉杰波（Phag mo gru po rDo rje rgyal po）（1110—1170）是大萨迦巴（sa skya po chenpo）尚喇嘛（Zhang bla ma）和杰贡波巴（rJe sGam po pa）的一位弟子，是道果派（lam vbras）和大手印法（Māhāmūdrá）的一位导师。《青史》页553—563；《方格年表》页44、48　《西藏画卷》页688。他死后，在帕木竹巴建立了小寺庙，这个小寺庙后来成了止贡住持和达垅住持争夺的一座大寺院。帕木竹巴是噶当派，但与噶举派关系密切，后来它们改宗为格鲁派。在十四世纪时，帕木竹巴的绛曲坚赞（Byang chub rgyal mtshan）从萨迦派手中夺取了卫藏的政治权力。他们的传承采取伯侄继承法，兄作住持，弟则娶妻生子，以沿续家族。《西藏画卷》页19、30。

(195)登萨替是怙主帕木竹巴于1158年建立的。见《方格年表》，页47。开始，它是帕木竹巴派的中心。后来，在帕木竹巴统治乌斯藏（十四和十五世纪）期间，它仅仅是帕木竹巴的宗教都会，而当时的政治都会则在乃东（sNevu gdong）。见《去拉萨和卫藏旅行记》页298—299和《去拉萨及其更远处》的描述。页127—129。

(196)计沙玛这尊佛像的情况不详。

(197)桑日喀玛即地图中的桑日宗（Sangri-dsong）。参见《瞻部洲志》页42（《西藏地理》页35）。《青史》页984记作桑日康玛（Zangs ri khang dmar）。见《去拉萨和卫藏旅行记》页300；达斯《藏英词典》页1130b；《去拉萨及其更远处》页129。〔钦则于1840年到达此地。见《钦则上师传》页83b。毕达克〕。

(198)玛吉拉卓是印度大师旦巴桑结（Dam po sangs rgyas）的弟子和法印（Mūdrā），关于旦巴桑结见《西藏画卷》页92。玛吉拉卓生于1055年，是一位秘行之断派（gcod）体系的行家里手。死于1149年，时年九十五。《青史》页983—984；《方格年表》页41、46。〔据说她是阿僧伽（Asanga）和伐苏婴皃（Vasubandhu）世亲的母亲的转世。《多喇嘛全集》Za函、叶32d。毕达克〕。

(199)〔据《隆多喇嘛全集》Za函、叶32b的记载，玛吉拉卓生有三个儿子和三个女儿。大儿子叫若扎珠毕（ra dgra grub be），后尊称为杰微顿珠（rGyal ba don grub），次子是卓迥（Grub chung），最小的儿子叫阳珠（Yang grub）。《青史》985—986中有关于其大儿子（书中名为珠钦Grhb che）的一些含糊的材料。毕达克〕。

(200)俄卡达则（又拼作vol dgav）即地图中"Okadzong"。参见《瞻部洲志》页43（《西藏地理》页36）。俄卡地区在十六世纪的战争中地位很重要。《西藏画卷》页44、页646。达则一度曾为重镇，今已完全颓败。《去拉萨及其更远处》页130—131。

(201)增其即地图上的"DBin chi"。见《瞻部洲志》页42（《西藏地理》页35）。〔此寺为噶米云顿雍仲（Gar mi yon tan g-yung drung）所建。《去拉萨及其更远处》页178〕本南喀桑波（dpon Nam mkhav bzang po）重修了此寺。该

寺的绘画装饰是宗喀巴首创的。1393年，他还整修了噶米云顿雍仲建造的已濒颓圮的摩尼像。《西藏画卷》页41；《黄琉璃》页155a—b；《如意宝树史》页229和313；《松巴堪布传》页63。有关这尊著名的摩尼塑像和寺庙的记载，见《去拉萨及其更远处》页131。保存至今的这尊摩尼像样子十分现代化。手抄本增云："这是宗喀巴的根本道场"。

(202)改浦一地的位置蒙杜齐教授示知。〔它就是《连花生遗教》章XCI和《赡部洲志》页42（《西藏地理》页35）的俄卡噶普（vOl Kha mGarphug）；《黄琉璃》页158d—159a和《如意宝树史》页230中的俄监噶普（vOl dgav vGar phgu）毕达克〕。

(203)达波（Dwags po）即地图中的"Thakpo"，住于藏花江的南岸，泽当的东部地区。

(204)〔达拉岗布是噶举派的一个大佛堂。它是米拉日巴的弟子杰岗布巴（rJe sGam po pa）于1121年建造的。1718年在准噶尔叛乱中被摧毁，《方格年表》页45；《赡部洲志》页45（《西藏地理》页38）。地图上作Talha kampo，并将其画在藏布北面的诸山中间。参见《印度勘测记》中的Kinthup，页30。毕达克〕。

(205)查木扎一地的地望无法调定。在《连花生遗教》章XCI和XCVII中提到了一个咱木当拉（khramoI dang lha）。见杜散特《连花生遗教》页374和411。

(206)在甲梅朵塘座落着曲喀杰寺（Chos vkhorrgyal）（地图中的chukorgye），该寺为二世达赖喇嘛根敦嘉措于1509年建造的。1718年在准噶尔叛乱中被毁，不久由摄政王康济鼐（Khang chen nas）修复。《如意宝树史》页314—315；《赡部洲志》页43（《西藏地理》页36）；《方格年表》页70；《西藏画卷》页654。

(207)《赡部洲志》页43（《西藏地理》页36）称之谓班丹拉

姆羯利提毗（dpaḷ ḷdan ḷha mo káḷidevi）的魂湖，即地图中的Choḷamo。贝尔称其为曲喀杰结南措（chos vkh-or rgyaḷ gyi gnam mtsho）。贝尔称：每一位达赖喇嘛在他的生前都要去该湖朝圣一次，它向达赖显示他的过去和未来。〔摄政王在寻找显示这一辈达赖喇嘛转世地区的信号时，也到魂湖去。黎吉生〕。该湖附近有一座寺庙，庙内有一尊莫索玛像。莫索玛是掌管此湖的恐怖女神。见《西藏的宗教》页159。〔曲喀杰湖是所有达赖喇嘛的魂湖。见贝尔的《达赖喇嘛的肖像》，伦敦，1946，页41。参见《西藏的鬼怪和神灵》页450。莫索玛是喇嘛教的主要保护女神班丹拉姆的许多形式中的一个，与热玛帝（Remati）相同。《印度和西藏》，卷三，第二章，页98—105；《西藏的鬼怪和神灵》页24—31。毕达克〕。

(208)〔据西藏地理学家的记载，娘布（nyang po）位于俄卡和乌斯兑（dBus stod）的东方和南方。《赡部洲志》页47（《西藏地理》页39）。达斯《藏英词典》称娘布是工布（Kong po）的一个地方，这为《隆多喇嘛全集》Za函、30b所证实（在工布的开扎朵（khebrag mdo）和娘布）。显然，它就是娘曲（Nyang chu）或夹达曲（Giamdachn）流域的全部或一部分。在现代地图中，娘曲或夹达曲表示工布的中央地区。毕达克〕。

(209)据《藏英词典》页1224b，陇布兑（ḷong po stod）是工布的一个地方，但在地图中没有标明其地望。毕达克〕。

(210)〔工布是一个大地区名，只是部分地作了勘测和错误的定点。据《赡部洲志》页47（《西藏地理》页40）载，工布的中心是在甲达曲（rGya mdav chu）即娘曲的下游；它亦围绕此河与藏布江的汇合处扩展。毕达克〕。

(211)〔波倭在婆罗吸摩浦特罗（Brahma putra）的大拐弯处，它被分成上、下二部分（波瑞spo stad和波美spo smad，即地图中的poto和pome）毕达克〕。

(212)〔洛哇（Glo ba或）Blo ba，欧洲人写作lopa）是西藏人对东喜马拉雅山南坡诸部族：阿拘（AKO）、半日（Miri）、达夫拉（Dafla）、米失米（Mishmi）、阿波尔（Ahor）等的统称。毕达克〕

(213)〔琼布（Khyung po）是一个地区。它的首府是琼布吞钦（khyung po steng chen），即地图中Salween地区上部的chung pu Teng chen。泼爱拉（Pereira）《北京到拉萨》，伦敦，1925，页156—158对该地作了描述。毕达克〕。

(214)〔类乌齐寺是桑结温(Sangs-rgyas dbon，1251—1296）于1276年建造的。在十五世纪，它是康区最重要的寺院。《青史》页652。类乌齐即地图中的“Riwoche”，位于细曲河（Dzichu）的源头，昌都（chabmdo）的西北。毕达克〕。

(215)〔囊谦约在类乌齐寺北部五十里处，这里有一名为才曲（Tshe chu）的噶举派寺院。见泰舒曼E·Teichman）《一个领事官在西藏的旅行》页108。黎吉生〕。

(216)泽当（rTse thang或rTses thang）与登萨替一样是帕木竹巴的一个中心。《西藏画卷》页27—28。它的主要寺院是帕木竹的大绛曲坚赞于1351年建造的，次年进一步捐款修建。1476年以前此寺的历史见《青史》页1082—1084中的有关记述。参见《黄琉璃》页175b—177a；《如意宝树史》页318；《去拉萨及其更远处》页133—135的记载。

(217)〔安雀巴是泽当的安雀寺的僧侣。安雀寺在十六、十七世纪的战争和1718年准噶尔的入侵中都遭到相当大的破坏。但至今依然保存有许多古代艺术品。《去拉萨及其更远处》页155。毕达克〕。

(218)释迦佛舍身洞的地望无法确定。

(219)〔毗邻泽当的桑丹林寺是一个主要与索南嘉措（bSod nams rgyal mtshan）有关的萨迦派建筑。钦则于1857

年游历了该寺。见《钦则喇嘛传》页8a。《去拉萨及其更远处》页135—136对该寺作了描述。毕达克〕。

(220)见注671。

(221)〔雅陇桑哥监藏是旦巴锁南监藏的一名弟子，是萨迦派察巴（Tshar Pa）系的鼻祖。《隆多喇嘛全集》Za函。叶31b。他亦曾师从布敦大师，并为察钦（Thar chen有关此人见注518）系的第十辈首领。《隆多喇嘛全集》Za函，页32a。因此，他一定生活在十四世纪后期。毕达克〕。

(222)锁南监藏其人无法定语。

(223)〔这位怙主似乎是恰珠巴（phyag drug pa，六手怙主），它是摩诃噶剌的一个别称，是西藏，特别是萨迦派供奉的本尊神之一。《西藏画卷》页584—586；湟贝斯基《西藏造像的研究》《人民艺术文献》页138—158；《西藏的鬼怪和神灵》页38—44。毕达克〕。

(224)索当共波日山的位置蒙杜齐教授示知。〔此山在雅陇河谷的南部，观世音菩萨就在此山下凡为一猕猴，并与一女妖结合而繁衍出吐蕃种族。见《去拉萨和卫藏旅行记》页301—302；《去拉萨及其更远处》页133、179。毕达克〕。

(225)〔哲贡绛曲赛具意为猴行者菩萨地，指的就是前面所述的传说。毕达克〕。

(226)乃东恭桑则（sNevu gdong kun bzang rtse）即地图中的“Ne tung”。十五世纪时是西藏的行政首府，帕木竹巴家族的世俗分支的活动中心。见《西藏画卷》第一部，章3—6。十五世纪末，它落入红教的支持者、后藏统治者的支配之下，后来迅速衰败，今天仅存一处残迹。《去拉萨及其更远处》页136。〔在古代宫殿遗址的部分地方上有一处寺庙，达斯把它叫做“Benja”即恩扎寺（dBen rtsa）。黎吉生〕。

(227)关于帕木竹巴见上注194。

(228)则措巴即地图中的“Chesok”。《去拉萨和卫藏旅

行记》页306等作"Tse-chog-pa"，在乃东山脚下。据说宗喀巴曾在此接受灌顶。《去拉萨及其更远处》页136。但实际举行这种典礼的地方是在南杰拉康寺（rNam rgyal Lha khang），关于南杰拉康寺见注242。毕达克〕。

(229)关于克什米尔大班智达见注53。

(230)〔sGro ldkar，白度母，是著名的大乘教女神的两种形式之一。关于她的肖像和象征手法，见《西藏画卷》页387—391。毕达克〕。

(231)〔关于这些寺院中的前三个，分别见注228、315和327。在几部藏文文献中都提到曲陇措巴（《西藏画卷》134、664、735），据我们所知，它建于1255年（乔玛《藏语语法》中的"白琉璃年表"、加尔各答，1834，页186）。《去拉萨和卫藏旅行记》将曲陇寺（choilung gomba）的位置确定"在江孜以北的高地上，离江孜约三里许"。毕达克〕〔曲陇寺位于江孜东北，是细达山（gZhi bdag）南坡诸寺庙中的一个。它在甘丹寺的东面。DA〕〔这个甘丹寺是茅蓬或江噶贡玛（rGyang dkar gong ma），在地图上只简单地标明它是一所寺庙。《印度—西藏》卷四，第一章，页61。毕达克〕。

(232)泽当南部的雅陇河谷是吐蕃王朝的发源地。关于王陵见《吐蕃王陵考》和H·霍夫曼《穷结地区的吐蕃》，见《科学研究》，哥丁根，1950年。〔在《赡部洲志》页41（《西藏地理》页34）中也有与这三座佛塔和三处圣迹相同的名字。毕达克〕。

(233)关于这两个神秘的地方分别见注237和271。

(234)关于日琼浦见注265。

(235)关于雍布拉岗或yum bu bla mkhar见注244。

(236)关于这三座佛塔分别见注250、268、280。

(237)，昌珠寺为赞普松赞干布（620—649）所建。《青史》页40；《如意宝树史》页168。据《布敦佛教史》页184〔和《隆多喇嘛全集》Va函、叶6b〕，它是为镇服西藏的

女妖而在她的左肩上建造的。参见《赡部洲志》页41（《西藏地理》页34）。〔昌珠江在乃东寺南面约五里处，即达斯《去拉萨和卫藏旅行记》页302和《藏英词典》页1130b中的"Tandub"。寺内有一口古钟，上面刻有很有价值的铭文。关于这段铭文和这所寺庙的大致描述见《去拉萨及其更远处》页136；《吐蕃王陵考》页70—71。昌珠是一位保护神的道场。这位保护神是白哈（pa har）的一个化身。《西藏的鬼怪和神灵》页148、153。毕达克〕〔很明显，昌珠寺经过了整修和扩充，但它给我的印象是它的底层是古典式的或许部分是古代建筑。黎吉生〕。

（238）根据本书的记载，吉祥平等大殿是昌珠寺主要寺庙的名称。在赤松德赞的兴佛诏书中它的名称叫做扎西拉域（bKra shis lhayul）。《吐蕃王陵考》页46，毕达克〕。

（239）〔对这尊五尊佛（Pancatathāgata）石像，我们一无所知。在主庙的底层现在有一尊毗卢遮那像，四周有陶制的菩萨像围绕。《去拉萨及其更远处》页116。毕达克〕。

（240）〔此度母像站于毗卢遮那像左边的八聂赛（nye sras brgyad）诸象中间，人们把它作为一个奇迹向我指出，它曾经吃下了一个供品。与其他塑像一样，它被丝绸长袍所覆盖，详细情形无法见到。黎吉生〕。

（241）〔此地南部有一座被一些小塔包围的大塔。这座大塔应该就是五顶佛塔。黎吉生〕。

（242）在南杰拉康寺，宗喀巴发了他的最后一次誓愿。《蒙古佛教史》页179—180。〔它即《去拉萨和卫藏旅行记》页306中的"Gadan namg yaling"（甘丹南杰林）。毕达克〕〔它是位于孜措巴（rTse tshogs pa）南部的一座粉刷成黄色的小建筑。黎吉生〕。

（243）萨斯迦班智达的法座无法确定。关于萨斯迦班

智达见注497。

(244) 雍布拉岗被认为是西藏最古老的建筑，是神圣赞普聂赤 (gNyav khri) 赞普建造的。雍布拉岗的两种名称形式中的"kum bu bla mkhar"(在《拉达克王统记》中拼作vUm bu rdsangs mkhav A·H弗兰克《印度西藏的古文物》卷二，加尔各答，1926，页81)似乎是专指拉脱脱日年赞赞普建造的那座城堡，即地图中的"Ombu"，现存的建筑是房顶为汉式的一座现代瞭望楼。见舍菲尔 (E·Schafor)《神秘的西藏》(Geheimnis Tibet) 慕尼黑，1943，页181 (附有一五色插图) 和《去拉萨及其更远处》页137。毕达克〕〔这座建筑很明显不能列入古文物一类，在我看来，它那狭窄的入口、粗糙的大门、楼梯和底层殿堂，式样和用材都是相当古老的。黎吉生〕。

(245) 拉脱脱日年赞赞普(Tho tho ri gnyan btsan)是西藏半历史半传说中的赞普，或者说是雅陇王。据说在他统治时期有《宝箧经》(Kāra da ÿuha) 和别的圣物自天而降，把第一个佛陀的舍利子传到了吐蕃。见《青史》页40。

(246) 有关这尊觉卧如意宝像的其他情况一概不知。

(247) 〔这位护法神可能与拉茹寺 (见下注) 有关。在此我见到一位预言者穿过的长袍。此人与拉萨的伽马夏 (Skar ma shar) 有关，但我不记得他的名字了。黎吉生〕。

(248) 〔拉康聂茹 (Lha Khang gnyan ru)，即是《去拉萨及其更远处》页137中的拉茹梅伽 (Lha ru sman brgyad)，是一座供奉八个药神的两层格鲁派寺庙。位于云勃拉岗附近。毕达克〕〔在拉茹附近，就是习惯上认为是西藏被首先开垦的地方。黎吉生〕。

(249)，有关医药王佛 (Bhaisajyaguru sMan bl-

a）见《印度——西藏》卷三，第一章，页168—171。

（250）达金奔巴（rTag spyan vbum pa)在《赡部洲志》页41（《西藏地理》页34）中错拼为Theg chen v bum pa。《青史》页317—320记载了此寺的历辈住持名单，它将寺名拼写作达金奔莫钦（sTag can vbum mo che）。此寺位于拉茹梅伽附近。《去拉萨及其更远处》页179。〔它就是《去拉萨和卫藏旅行记》页303中的Tagtsan bum pa。也可参见《藏英词典》页1130b，《语录大乘海》，叶122b—123a，亦提及此寺。毕达克〕。

（251）〔高钦（Skor chen，十二世纪）是绛曲格孜（Byang chub dge mdses，1084—1167）的一位弟子。他来到达金（sTag can），并在此建造了大佛塔。《青史》页318。毕达克〕。

（252）〔常啼菩萨是属于般若波罗蜜多系统的一位菩萨。《去拉萨及其更远处》页179。有关解释其名字的传说见《青史》页938。毕达克〕。

（253）卓弥译师释迦意希(vBrog mi Lotsawa sākya ye shes）是商提跋达罗（śāntibhadra）的一位弟子，是仁钦桑波的同时代人，也是努古陇（Myu gu lung）寺的玛尔巴（marpa）大师之一。他精于道果学说。萨迦派从他的教导中汲取精义。《青史》页206—209、399。他死于1074年，见《方格年表》页42；《西藏的宗教》页130—131。

（254）玛姆是一位恐怖女神，是属于摩诃噶喇系统的一个八神团体的名称。《印度——西藏》卷四，第一章，页219—220、288。但另外也有十二、九、七和三玛姆等团体，《西藏的鬼怪和神灵》页269—273。关于摩诃噶喇见《西藏画卷》页590和《西藏的鬼怪和神灵》页38—67。毕达克〕。

（255）这个“雪苑”无法准确定点。〔除非它即是地

图中的雅桑衮巴（Yab-sang Gom pa）〕雅拉香波（Yar lha sham po）即位于哲古河（Gri gum）东面，雅陇河谷的最前面的那座山。它与古代吐蕃赞普的传说密不可分，与“七赤”尤为密切。〔雅拉香波神是西藏四大山神之一。《西藏的鬼怪和神灵》页203—204。毕达克〕。

（256）洛喀是对不丹（Bhu tan）以东，藏布江以南地区的总称。

（257）爱域（E yul）是雅陇河谷以东的一个地区。《瞻部洲志》页43（《西藏地理》页36）。它是拉甲日王（Lha rgya ri）的道场。拉甲日是该河谷地区的首府。《西藏画卷》页649。德锡德利将E写成yée，《尼泊尔和西藏的意大利旅行家》卷六，页320。

（258）列（gNyal）《瞻部洲志》页44（《西藏地理》页37）即列曲河地区，地图中为Nye chu。在《黄琉璃》叶168a—172a（即《如意宝树史》页229和316）中出现的列曲河地区的下列位置可在地图中确定：在列堆（gNyal stod）、扎各（Bra gor、Trakor）、结赛岗(Ser phyi sgang、Serche）、日吞；在列麦（gNyal smad或gNyal rong地图中的Nyerong）、桑波且（Zangs po che、Sampe）、木拉（Mo la，Mo即山口）。

（259）洛若在玛那（Manas）上游的洛若曲河（lo-ro-chu）地区。

（260）卓许在《青史》页864和《西藏画卷》页629中写作珠许（Gru shul），在列和洛若之间。〔即《黄琉璃》页174b—175a和《如意宝树史》页318中的卓许朵喀却丹寺（Gro zhur mDo mkhar chos sde），此寺为努教喜饶扎巴（gNubs ston shes rab grags po）所建。毕达克〕。

（261）加尔是苏帮锡日（Subansiri）的一条支流恰

曲河（char chu）地区，它分成加尔端（Byar stod）和加尔麦（Byar smad）。

（262）杂日地区（即地图中的Tsari）是一个特别神圣的地区，每十二年此地都要举行一次十分繁忙的朝圣活动。在《赡部洲志》页44—46（《西藏地理》页37—39）中有十分零散的记载。

（263）〔扎西却丹是雅陇河上的一座萨迦派大寺院。见《去拉萨及其更远处》页138—139中的记载。毕达克〕。

（264）热达巴旬奴洛卓（Re mdav pa gzhom nu blo gros，1349—1412）是一位萨迦派教徒，是布敦和宗喀巴之间出现的喇嘛教教王中的杰出人物之一。宗喀巴曾他的寺院中学法，并大量吸收其教法。《西藏画卷》页119。亦是《青史》页1075。

（265）日琼浦（Ras chung phug）是在日琼巴（关于此人见注267）的修炼处建造的一座噶举派寺院，离雅陇河和穷结河（vphyon rgyas chu）的汇合处不远。《去拉萨及其更远处》页139。亦见《西藏的佛教》页67。〔《去拉萨和卫藏旅行记》页304和《藏英词典》页1130b〕〔日琼浦位于两河分水岭的山嘴上。黎吉生〕。

（266）后藏疯僧海如迦出生于江孜北边喀尔喀（mkhar kha），是著名的密教圣者。《藏英词典》页182a。他或许能与《青史》页1030中提到的娘曲河上游（即江孜的河流、娘曲河流域）的诺巴董穷〔sMyon pa（Dom chung）相勘同〕。

（267）尊者日琼巴多吉扎（rJe Ras chung pa rDo rje grags，1083—1161）是米拉日巴的主要弟子，米拉日巴传的作者。《青史》页435—441；《方格年表》页43、47；《西藏画卷》页98。〔日琼巴的银舍利盒在此洞中。黎吉生〕。

（268）贡塘（dgun thang）《赡部洲志》页41（《西藏地理》页34）的写法与此同。似乎就是上面提到的（叶10a）和《莲花生遗教》章xcl（页374）中出现的贡塘奔巴（dgun thang vbum pa）。它位于雅陇河左岸。《去拉萨及其更远处》页143。

（269）〔锡觉奔巴（Sri gcod vbum pa），亦称毗都（vkhon bsdums），见《语录大乘海》页123a的记载。毕达克〕。

（270）《语录大乘海》页123a中记载了关于在拉丹赞普时（Lha lde）制作聂措奔巴（Ne toho vbum pa）的传说。这二座佛塔一定就在离贡塘奔巴很近的地方，它们没有引起西方旅行家的注意。毕达克〕。

（271）协扎（shel brag，协结扎普shel-gyi-br-ag-phug的缩写）在《赡部洲志》，页41（二瓦西利耶夫书，页34中被提及。〔它是一个宁玛巴的神殿，建于莲花生（乌仗巴）修炼密法的地方；《西藏画卷》，页386。我们必须将这座寺院（达斯之Yarlung shetag）和与其相隔甚远的莲花生的修炼密室区别开来。达斯《去拉萨和中藏旅行记》，页304—305。也参见《印度勘查记》，页348中乌坚嘉措的记述；达斯《藏英词典》，页1130b；和杜齐，《去拉萨及其更远处》，页143。毕达克〕。

（272）此措结拉康可能是达斯所记载的上拉康，在莲花生炼洞的旁边。《去拉萨和卫藏旅行记》页305。毕达克〕。

（273）此乃亭拉章一定是莲花生的炼洞，洞中有一尊表现十二岁男孩的圣者银像。达斯上揭书。毕达克〕。

（274）此礼拜山口一定更接近这座寺院。此间提到的墓地就是达斯描述的毗连这个喇嘛庙的那一座。《去拉萨和卫藏旅行记》页304。毕达克〕。

（275）此洞无法确定。关于意希措杰，见注155。

（276）这个靠近协扎的地方就是乌侬那林巴（O rgyan gling po）（关于此人见注277）发现五遗教中的第五本《大臣遗教》（Blon po bkavi thang yig 的确切地点。《西藏画卷》页113；《莲花生遗教》页385。〔《莲花生遗教》本身也是乌侬那林巴在这儿发现的，就如此书的题署中所言，在协扎附近有用莲花建筑的城堡——莲花生协浦（Shel phug）（《莲花生遗教》页482）。钦则曾两次到过这里。《钦则喇嘛传》页51a、90a。毕达克〕。

（277）乌侬那林巴是一位宁玛派的掘藏师。生于1323年，很得帕木竹巴统治者的推崇，《西藏画卷》页113。

（278）泽当的玉拉康（gyuvi lha khang），在《莲花生遗教》章xcl中被作为莲花生大师埋藏许多经书的地方提及。这座寺庙后来为鲁梅派（klu mes十世纪后期）的浦穷粗称迥乃（sBo chung Tshul Khrims vbyung gnas）掌握。他在这儿建立了一个毗奈耶宗，后来被大译师锁南嘉措（1424—1492年）所把持。见《青史》页78、827。达斯称其为泽丹玉拉康（Tsan dan gyu lha khang，檀香木和松耳石之寺），达斯将此寺的建立归之于松赞干布。《去拉萨和卫藏旅行记》页305—306；《藏英词典》页1130b。它即《去拉萨及其更远处》页143中的kan den Lhakhang，毕达克〕〔泽丹玉拉康形胜优雅，显然是古典式建筑，但已经重修，其内部令人失望。它有一个象桑耶寺一样的木制天窗支撑屋顶。黎吉生〕。

（279）莲花生大师与额迥（ngang byung）皇后在泽当玉拉康会见的故事见《莲花生遗教》章c111(434—436)。昂楚绛曲（ngang tshul byang chub）是赤松德赞的母亲的说法仅见于本书，显然是一个错误。《莲花生遗教》对两人的关系只字没提，并（十分错误地）将汉地金城公主当成了这位赞普的母亲。我们从很有权威的《敦煌纪年》中可

知赤松德赞是那南芒布杰细丹（sNa nam Mang mo rje bzhisten）皇后所生。《敦煌本吐蕃历史文书》，巴黎，1940—46，页89。毕达克〕〔绛曲皇后的名字作为施主刻在昌珠寺的大钟上。黎吉生〕。

（280）才曲奔巴在《赡部洲志》页41（《西藏地理》页41）中写成Tshe rgyal vbum pa；《去拉萨及其更远处》页143。它在贡塘奔巴的前面，得名于这样一个故事：著名的大译师属卢·鲁易监藏（Cog ro kluvi rgyal mtshan）献给赤松德赞一尊来自印度的水晶岩佛像，它就安放在此塔内。《语录大乘海》页122b。毕达克〕。聂墀赞普出生于拉日腰哇（Lha ri yol ba），于泽当的郭田（sGo bzhi）出家，见《布敦佛教史》页182；也参见霍夫曼：《苯教史资料》，梅因兹，1950，页147中的论述。毕达克〕〔拉日腰哇即拉巴日（Lha babri）这是当地至今仍对耸立在才曲奔巴西面的那个山头的称呼。黎吉生〕〔聂墀赞普，在后期的文献中将其确定为印度王子卢跡底（rupati），是古代吐蕃赞普传说中的祖先。他从印度出走，不可思议地来到西藏，降落在神山（Lha ri）山顶，被西藏人发现，将他尊为他们的赞普。

（283）见注293。

（284）〔巴高即《青史》页131中提到的叶茹巴高浦（Pa gor phu）。巴高约离乃东五公里，在穷结地区，据我所知是一所尼姑庵。黎吉生〕。

（285）关于毗卢遮那见注121。

（286）若巴杂，《青史》页45和《西藏画卷》页649中都曾提到。《青史》页97、982中拼写成若巴萨（Rog pa sa）。

（287）黑炭汤卜赤，在《赡部洲志》（《西藏地理》页34）中被称为雅垅汤卜赤（Yar lung Thang po che）

它是在珠梅粗称迥乃（Gru mer Tshul khrims vbyung gnas）的领导和鼓励下，被称为七个半僧人的八位僧人于1017年修建的。它成了哲子派汤高（Thang skor）的道场。见《青史》页75、76、88、404；《布敦佛教史》页204，页117b—178a；《如意宝树史》页318。〔这儿的大寺院相当现代化。见《去拉萨及其更远处》页142。毕达克〕。

（288）库顿·尊珠雍仲（1011—1075）是黑炭汤卜赤的一位主持，与鄂（rNgog）和仲敦一起是阿底峡在卫藏的三位主要弟子之一。在他圆寂后，这个宗派和住持传承系统便告结束。汤卜赤落入拉章巴（Bla brang pa）之手。《青史》页93—94；《隆多喇嘛全集》Za函、叶2a。

（289）热窝德钦，即地图中的Riuddechen。《赡部洲志》页41（《西藏地理》页34），《黄琉璃》页181a和《如意宝树史》页319都提到此寺〔这座格鲁派寺院座落在穷结上方的山坡上。见《去拉萨及其更远处》页142的记载。亦参见《吐蕃王陵考》页31。毕达克〕。

（290），对这位洛卓班藏所知甚少。仅从《方格年表》页68得知，此人死于1475年。

（291）凯珠格来班藏卜是宗喀巴的三位主要弟子之一。他写了两部宗喀巴的传记。他是甘丹寺的第三任住持（khri thog），他的传略见《如意宝树史》页271—275；《方格年表》页62、66；《西藏画卷》页123、159、161等。

（292）〔秦瓦达则是位于穷结上部的一个城堡的名字。这座城堡是松赞干布迁移至拉萨以前历辈早期吐蕃赞普的住地。因此，《敦煌纪年》中经常提到它。后来，它变成上面提到的封臣家族的驻地。《吐蕃王陵考》页31；《去拉萨及其更远处》页140。毕达克〕。

（293）穷结是雅陇河的一条支流所流经的地区，也是该地区首府的名称。《赡部洲志》页41（《西藏地理》页34）。

穷结的首领即出自格鲁派早先的施主们和伟大的五世达赖所属的那个家族。穷结的确切位置见《吐蕃王陵考》页30—31的记述。穷结附近即是吐蕃赞普的陵墓。参见《去拉萨及其更远处》页139—142。

（294）源自萨霍尔（Za Hor），在孟加拉，见《西藏画卷》之皇族的穷结首领的后裔，也在他们的历史中得到确认；同时被包含在五世达赖喇嘛的《西藏王臣记》中，英译文见于《西藏画卷》页644—645。毕达克〕。

（295）〔红陵是埋有松赞干布棺木的坟墩。《西藏王陵考》页32。这尊塑像似已不复存在了，毕达克〕。

（296）这可能是《青史》页155、581、790—791中提到的门陇巴释迦沃（sMan lung pa śakya vod,1239— ?），他是一位著名的朝圣者。他写了一部印度圣迹的长篇记载，即《门陇巴路引》（Man lung pavi lam yig）《青史》页790。他建的属于宁玛派的寺庙至今依然存在。《吐蕃王陵考》页32。毕达克〕。

（297）吐蕃赞普的陵墓大多数座落在顿卡这一地区内。《吐蕃王陵考》页32。〔赤松德赞时，在此举行了一次著名的佛教与苯教的辩论会。《西藏的宗教》页63—64。毕达克〕。

（298）才仁郡（Tshe ring ljongs）位于穷结附近的一个横向山谷中。《去拉萨及其更远处》页142。毕达克〕。

（299）〔按杜齐的说法，济美林巴（vJigs med gling pa）是一位掘藏师，即发现许多莲花生大师埋藏的经书的一位宁玛巴僧侣。毕达克〕。

（300）班日脱钦林（dpal ri Theg chen gling）为一宁玛派寺院，是穷结的首领锁南托杰（bSod nams stobs rgyal于十六世纪下半叶所建，《西藏画卷》页111。它位于穷结南部的一个横向山谷中。晚近时此寺又修复一新，《去拉萨及其更远处》页142。毕达克〕。

（301）喜绕涅赛（1518—1584）是一位“掘藏师”，他重新发现（即按古代材料编撰）了《莲花生遗教》（Padma thang yig）；《西藏画卷》110—111。

（302）〔即坚硬、成熟、吉祥之山。在《钦则喇嘛传》中依然用这个名称呼此地，见此书页59b，毕达克〕。

（303），京叶是穷结河源头、穷结南部的一个地方，此承杜齐教授示知。

（304）京叶拉康即地图中的（Chongye chenyag，为格西扎巴（dGe bshes Gra pa）所建，由格西喀钦（dGe bshes kha che）最后完成。它一度曾是一个兴盛的毗奈耶（viNaya）宗的根本道场；《青史》页98--101。这个名字据说来源于保存于此地的奢利弗多罗（Śāriputra）的右眼（spyan gyas）的遗骸；《黄琉璃》页181a—b；《如意宝树史》页319，毕达克〕。

（305）管译师软奴班（1392—1481）是《青史》的作者。关于他与京叶的联系没有别的材料可供利用。

（306）在《青史》页1030和《西藏画卷》页629中提到了切（sphyos）〔《黄琉璃》页179b和《如意宝树史》页319提到了一个叫做切德绛（sphyos bDe byams）的寺院和另一个叫做切朗仁德钦（vphyos Lam rim theg chen）的寺院，后者位于协扎囊（sheL brag nang）附近，但此无助于我们确定这个地区，毕达克〕。

（307）《西藏画卷》页643中出现有这个浦陇，但详情不知。

（308）〔这个钦则活佛很显然是让迥多吉（Rang byung rdo rje）的一个称号，他是来自楚浦（mTshur phu）的一位很有学问的噶玛巴上师，《语录大乘海》就是他撰写的。他生于1762年，因为1777年（藏历火鸡年）时他十六岁，见《语录大乘海》叶119b。杜齐教授告诉我此人大约死于

1817年左右。毕达克〕。

（309）〔关于迪扎和谐拉康分别见注117和114。在《语录大乘海》页117b—119a中作为莲花生大师的一个建筑而提到了洛门（Lho mon）的格布桑（dkar po zangs），但它在地图中无法确定。毕达克〕。

（310）葭萨是卫巴雪波（dBus pa Zhig po,1126—1195）的家园；《青史》页130。它即是《去拉萨和卫藏旅行记》页307中的Chyasa Lhakhang。《去拉萨及其更远处》页144记载了收藏于这个密室中的毗罗遮那（Vairocana，遍照）像，毕达克〕。

（311）班阔赞是在九世纪末一度十分强大的吐蕃王国分裂后的诸多小王中的一个，他是佛教的灾星朗达玛（Glang dar ma）的孙子、奥松（vOd srungs）的儿子。他统治了后藏东部地区。毕达克〕。

（312）秦即是地图中的Chin，在葭萨西边。〔《去拉萨和卫藏旅行记》称其为Chin cho-ling即秦曲林（Byingch-os gling），它是位于"雅陇背面"的秦桑达林（Bying bsam gtan gling），见《黄琉璃》181b—182a，和《如意宝树史》页319，毕达克〕。

（313）俄噶扎在《青史》页183中与宁玛巴圣者准达磨菩提（vDseng Dharmabodhi）连在一起出现。十有八九，俄噶扎可与雅陇俄噶扎相勘同，宗喀巴在这儿学习了三跋罗（SAM̄VARA）少女（ni gu）和迦罗沙伽罗（kālacak-ra）循环。《如意宝树史》页218。毕达克〕。

（314）扎期是地图中的Drachinang地区。它是竹梅（Gru mer）的一位弟子，译师衮喜绕迥乃（skyogs shes rab vbyung gnas）的道场；《青史》页77。

（315）春都错巴无疑是《青史》页25中提到的官译师的根本道场春都颇章（Tshong vdus pho brang）。扎期

的春都寺是十一世纪始罗梅（klu mes）建造的。《青史》页75。后来，它落入萨迦派之手。它即是克协·辛哈（Kishen Singh）的Chinduchoka（《印度勘测记》页286），乌坚嘉错（Ugyen Gyatso）的Tsong du ta tsang（《印度勘测记》地图XIX）和《去拉萨和卫藏旅行记》页307中的Chong duchog；由于弄错，在勘测地图中标作Danang。见《去拉萨及其更远处》页145—146的记载。毕达克〕。

（316）关于喀什米尔班智达见注53。

（317）关于琼保南交见注604。

（318）敏珠林，即地图中的Mindolling，它曾是宁玛派在卫藏地区的主要中心之一，尽管在1718年它遭到了准噶尔部的劫掠；《赡部洲志》页40（《西藏地理》页33）；《方格年表》页82；《西藏的佛教或喇嘛教》页73。〔根据李安宅（LI-An-che）《宁玛派、喇嘛教的早期形态》，《皇家亚洲研究杂志》1948，页151载，这个大寺院是在十七世纪第二纪时居美多吉（vGyur med rdo rje）建造的。但这无疑不是指此寺的修复就是指此寺的一些重要建筑的修建。因为这个寺院本身一定比此更古老一些，这可以它与丹达林巴(gTer bdag gjing pa）的联系来证明，关于丹达林巴见注319。关于这个寺庙的描述见《印度勘测记》中乌坚嘉措的记载，页349；《去拉萨和卫藏旅行记》页307—308；《去拉萨及其更远处》，页146—147，毕达克〕〔敏珠林的一些镀金的屋顶，可能是被准噶尔人掳走的，现保存在帕崩喀（pha bong kha）的寺庙中，它刻有“敏”的字样。黎吉生〕。

（319）〔丹钦活佛（gTer chen Rin po che）即丹达林巴（1334— ？），是一个著名的掘藏师，关于此人可见《西藏画卷》页259。敏珠林住持的高位由他的家族世袭，见《印度勘测记》页349乌坚嘉措的记载和《去拉萨和卫藏旅行记》页308，《西藏的佛教或喇嘛教》页277，毕达克〕。

（320），扎囊这个地区内有一与扎囊同名的寺庙，《青史》中称此寺为扎塘（Grwa thang，地图中的Tathang），此寺是扎巴恩希（Grwa pa mNgon shes）于1081年建成的；《青史》页96—97；《方格年表》页42。开始它是一个宁玛派的圣地，曾几何时，它为萨迦派夺取。见《去拉萨及其更远处》页147—148的描述，毕达克〕。

（321）扎巴恩希（1012—1090年）是一个大掘藏师和扎达（Grwa mdav）的建造者，这二项活动在《莲花生遗教》章XCII中都有预言（《莲花生遗教》页380）；《青史》页95—97；《方格年表》页43。别的文献载其出生时间为1033年，《西藏画卷》页258。

（322）这个衮崩是指在扎江巴林地区的格鲁派寺院中的衮崩，它是1472年由屯弥桑博扎的一个后裔吐弥伦珠扎西（Thu mi Lhun grub bkra shis）所建造的。《黄琉璃》叶183a—184a；《如意宝树史》页320；《方格年表》页67，据说它是西藏最大的寺院，顾名思义，它是弥勒佛（Maitreya）的道场。《赡部洲志》页40（《西藏地理》页33）《去拉萨及其更远处》页148和整页插图背面页86。〔亦见《印度勘测记》页203，286，349中的拉拉克协·辛哈和乌坚嘉措的记载。这尊塑像高50米；舍菲尔（E.Schafer）：《神秘的西藏》（Geheimnis Tibet），慕尼黑1943，页182，毕达克〕。

（323）江巴林巴曲结锁南南巴杰微（1401—1475年）是伦珠扎西的弟弟，他与洛钦锁南嘉措（lo chen bsod nams rgyamtsho）一起建造了这个衮崩。《青史》页412，814—815；《黄琉璃》页183b；《如意宝树史》页320；《方格年表》页63，68；《西藏画卷》页644。

（324）雅杰拉康的位置承杜齐教授为我指出，它也许可与克协·辛哈所记之Jera相勘同（《印度勘测记》页286），离江巴林不远，毕达克〕。

（325），陇钦巴哲美澼赛（klong chen pa dri med vod zer，1308—1363），属措钦宗（rDsogs chen，大圆满法），他是措钦宗的主要经书《旧线》（snying thig）的主要注释者；《青史》页200—202；《方格年表》页58，61；《西藏画卷》页109；〔李安宅，《宁玛派，喇嘛教的早期形态》，见《皇家亚洲研究杂志》1948，页151，156—157〕。

（326）关于乌依林巴见注277。

（327）〔居林措巴是乌坚嘉措所记之（《印度勘测记》地图XIX）春都夹林（Tshong dui gya ling）毕达克〕。

（328）对玉岗扎不甚了了。

（329）〔达杰曲林即是敏珠林西南的Targye寺院，《去拉萨及其更远处》页148提到此寺。毕达克〕。

（330）〔敏林是敏珠林巴的一个紧缩式。兴许他可与居美多吉（vGyur med rdo rje）相勘同，关于此人见注318。钦则时敏珠林的住持名敏林赤钦居美桑结公哥（sMin gling khri chen vGyur med sangs rgyas kun dgav）；《钦则喇嘛传》叶19b，毕达克〕。

（331）扎顶波切的位置承杜齐教授指示予我。〔它兴许可与扎德哇林（Grwa bDe ba gling）相勘同，《黄琉璃》叶184a仅提到了它的名称，并将它排除在表格之外，因为它属于布鲁克巴宗。毕达克〕。

（332）对南木若，我不甚明白，但本书中关于它的大致位置记载得十分清楚，因此我们可以在地图中标明它的位置。

（333）南木若达波扎仓可见于《隆多喇嘛全集》Za函，叶4（和后来在《藏英词典》页762b）。但无法确定它的位置，除非它就是乌坚嘉措所记之江莫钦（rGyang mo che）；《印度勘测记》，地图XIX。毕达克〕。〔达波扎仓很可能与雄哲辛（gZhung sPrevu Zhing，见注334）一样是在Chidesho（skyi sde shod ?）流域的入口处，黎吉生〕。

（334）〔雄哲辛是一个噶举派的中心，《青史》页409—412记载了这个寺庙。1848年钦则上师游历了此寺；《钦则上师传》叶82b。但它无法在地图上定点，毕达克〕。

（335）尽管名称几乎完全相同，但他不是翱·曲孤多吉（rNgog chos kyi rdo rje），关于此人见注339，而是翱·公哥多吉（rNgog kun dgav rdo rje，1157—1234），很有可能他就是哲辛的建造者。《青史》页409。

（336）玛尔巴（1012—1097）是印度大师那卢巴（Nāropā）和梅恒丽巴（Maitripa）的弟子，是噶举派的开山鼻祖。巴考（J·Bacot）：《玛尔巴译师传》（La vie de marpa le traducteur），巴黎，1937。关于他的舍利的收藏和他们的佛塔建筑见《青史》页406—407；《西藏的宗教》页145—148。

（337）〔都索玛，是恐怖女神班丹拉姆（dPal ldan lha mo）的诸形象之一；《西藏画卷》页593；《西藏的鬼怪和神灵》页24。毕达克〕。

（338）〔米拉日巴1040—1123）是噶举派的第四个大师，在西藏的密教中他可能是最伟大的并且无疑是最负盛名的。《青史》页427—436记载了他的生平。他的道歌（gur v-bum）包含了西藏宗教诗篇中最崇高的典范，其中有许多已翻译成西方语言：劳费尔（B·Laufer）：《米拉日巴》哈根（Hagen.i.w）1922；巴考：《藏族人米拉日巴的诗歌》（Le poēte tibētain Milarepa），巴黎1925；埃伐斯·汶茨（W·Y·EvansW-entz）：《西藏伟大的瑜伽师米拉日巴》，伦敦，1928；霍夫曼：《米拉日巴，七品传奇》（Mi-la ras-pa，sieben Legenden）慕尼黑，1950；《西藏的佛教或喇嘛教》页148—152，毕达克〕。

（339）翱敦即翱曲结多杰（rNgog Chos kyi rdo rje，1036—1102），为玛尔巴和一位噶举派大师的弟子。

《青史》页403—404；《方格年表》页40，43。

（340）热哇梅即地图中的Ramedh，此间有一萨迦派的小寺院；《赡部洲志》页40（《西藏地理》页33）；《印度勘测记》页287中的克协·辛哈的记载；《去拉萨及其更远处》页149。

（341）这是都浦曲喀（Dumbuichokor）的萨迦派寺院，靠近奇底雪（Chitisho）；《去拉萨和卫藏旅行记》页289；《去拉萨及其更远处》页148—149。〔事实上，这个寺院应排列在热哇梅的前面，这种正常次序的转换只能解释为是本书作者的一个错误。

（342）〔贡噶多杰丹巴吐弥公哥南监（Gong dkar rDo rje gdan pa Thon mi kun dgav rnam rgyal，1432—1496）属于贡噶哇世系，在宗教上则是萨迦派大师锁南监藏（bsod nams rgyal mtshan，关于此人请见注671）的后裔，他是班智达江巴林巴（Pang chen Byams pa gling pa）的一个学生。《方格年表》页65，67，69；《隆多喇嘛全集》。《去拉萨及其更远处》页179记载了他的一个传记。毕达克〕。

（343）贡噶曲扎（Gong dkar chos grwa，地图中的Kongkar Chode，在贡噶宗（Kong Ka Dzong）的东边是公哥南监于1464年修建的一个萨迦派寺院；《如意宝树史》页320；《方格年表》页67；《赡部洲志》页39—40（《西藏地理》页32）。亦见《去拉萨和卫藏旅行记》页308—309和《去拉萨及其更远处》页149—151的描述。

（344）伽耶陀罗（Gayadhara）是一个圆寂于西藏的著名的克什米尔班智达，他是竺弥（VBrogmi）的一个同时代人，这表明他生活在十一世纪；《青史》页207。

（345）贡噶所实现的四十五曼陀罗表任何地方都不曾发现。怛特罗的四个等级分别是讫利耶（Kriya-）、沙耶（C-arya-）、瑜伽（Yoga-）和无上瑜伽怛特罗（Anuttara-

yogatantra）。

（346）德钦曲喀似可与《青史》页531和《瞻部洲志》页40（《西藏地理》页33中提到的德钦（bDe chen）相勘同。它的位置承杜齐教授指示予我。［这位德钦曲喀活佛和他的前人都是拉达克王的牧师。黎吉生］。

（347）洛扎是在雅陇和巴尔底湖（pa]ti）南部的玛那盆地（Manas）中的一个地方；《瞻部洲志》页43—44（《西藏地理》页36。

（348）江孜哲古即地图中的哲古宗（Trigu Dzong），位于江孜哲古湖的西北岸。

（349）这个在洛扎的赐福主神像不甚了了。

（350）［羌塘无疑是与哲古湖相连的大沙坝，见《印度勘测记》页347，乌坚嘉措的记载。毕达克］。

（351）玛沃觉与第三世达赖喇嘛的旅行连在一起出现；《西藏画卷》页254。〔它亦出现在《钦则上师传》页76b中的一个寺院表上，名为洛扎玛沃觉（Lho brag Mra Vo cog）。它即是乌坚嘉措在当雄（gTam shu]）和海德（Hai-de）之间，当雄上游地区发现的那曲（Nao Chok，明显是Mao Chok的印刷错误），《印度勘测记》页347，毕达克〕〔它是一个宁玛派建筑，但在某个时期它明显属噶玛派，《噶玛巴传》云：它是被五世达赖喇嘛夺取的。这建筑显然与赤松德赞有关，其间有三界怙主的一些很好的塑像和很大的铜塔，黎吉生〕。

（352）关于阿达娘见注137。

（353）关于三界怙主见注71。

（354）《修部八教如来集会》《藏文大藏经总目》6572）是宁玛派最主要的经典之一，见注151。至于说这个经典为法王松赞干布所作，并且是松赞干布之遗产的一部分，我无法证明它，但其它宁玛派的经典属于（非常反历史主义地）松

赞干布。例如《藏文大藏经总目》5742和5743，毕达克〕。

(355)〔乃细细卓拉康显然与前面提到的经书有关、即是乌坚嘉措提到的Nashi寺（《印度勘测记》页346），它隶属于大宁玛派的中心敏珠林，毕达克〕〔乃细寺的主要塑像是古鲁却旺的塑像。此寺内有十六个阿罗汉（Arhats）、三时佛陀和在一个依怙殿(mgon khang)中的一个巨大的醯卢迦（Heruka）和别的本尊。这儿还有一些古鲁却旺的后裔的红舍利（dmargdung）黎吉生〕。

(356) 古鲁却结旺秋(Gu ru Chos kyi dbang phyug，1212—1273）是一个著名的掘藏师；《方格年表》页51，53，55；《西藏画卷》页259。《莲花生遗教》章XCIII 对他的活动作了预言，（杜散特：《莲花生遗教》页381）。

(357)〔字面意思：此地是发现扎锡莫(Brag srin mo之脚印的地方。扎锡莫是跟随幻变成女妖而降临地球的观音自在菩萨（Avalokitesvara）的女妖；他们二人结婚繁衍了西藏种姓，《莲花生遗教》章XCII提到了在当雄的扎锡莫波结（Brag Srinmo Sbar rjes（《莲花生遗教》页373，380），它的位置无法确定，毕达克〕〔我认为这个女妖的脚印可能就是指在锡莫之下的那个垂直河谷的自然影子，黎吉生〕。

(358)《如意宝树史》页317和《黄琉璃》页172b都提到了本巴梯其(后者作Ban Pa Thag Phu)。它是雪布堪钦达哇监藏（Shud bu mkhan chen ZLa ba rgyal mtshan）建造的。宗喀巴于1395年来到此寺，此后即改宗格鲁派；《黄琉璃》页172a—173a；《如意宝树史》页317，毕达克〕。

(359) 在班巴（Ban-pa）的卓哇衮（SGro-ba-dgon）见于《瞻部洲志》，页44（二瓦西利耶夫书，页37）。它是旭布喀钦达哇坚赞（Shud-bu-mkhan-chen ZLa-ba-rgyal-mtshan）建造的。宗喀巴于1359年到过此地，从此

以后，这个寺院改宗格鲁派；《黄琉璃》，页172a—173a；《如意宝树史》，页317。毕达克]。

(360) 手抄本和木刻本都增补了："宗喀巴（rje Rin-po che）之师"；确实雪布恰多哇南喀坚赞（Shud bu phyag rdor ba Nam mkhav rgyal mtshan 1326—1402）是宗喀巴的一位导师。[《黄琉璃》页172b有他的一个简短的传记。他精于斡资罗巴尼（Vajrapani，意为手执金刚杵）之循环，自1395年始他将此传授给宗喀巴。参见《如意宝树史》页226，317；《方格年表》页59，63，毕达克]。

(361) [本巴主若拉康可以和乌坚嘉措所记之Panpa Chhakdor(即本巴恰多)勘同，因为这儿出现了巨大的莲花生大师塑像。它位于本巴之顶头，即91°14′40 E，28°5′50″N，毕达克]。

(362) 一位译师曲丹（mchog ldan）生活在十三世纪末期；《青史》页785—786。但是否是同一个人尚有疑问。

(363) 关于喀曲见注374。

(364) 它即是地图中的Bod-la，东经91°13′20″，北纬28°2′。

(365) 门古鲁是玛纳斯（Manas）的一条支流。

(366) 这个地区在地图上没有标明。但在《青史》页181中提到了门喀索姆（Mon kha zer mo）的一个湖；另外一个叫做门喀的地方在地图中标在东经91°10′，北纬27°22′40″，毕达克]。

(367) [乃仁僧格三宗）Ne ring Seng ge rdsong gsum）即地图中的Singi-dzong，大约东经91°13′，北纬27°55′。一个称为乃仁塘的地方、即乌坚嘉措所记之Naling（《印度勘测记》页345），位于北方不远处。乃仁桑格三宗一名在《莲花生遗教》章XCI中出现（《莲花生遗教》页373），毕达克]。

〔368〕关于这神秘的金刚撅（phur bu，kila）见《西藏画卷》页88。金刚撅是莲花生大师传授给赤松德赞的。

(369)贝（SBas）很可能就是古王国时期一个著名部族的名称——贝（dBavs）；见《吐蕃王陵考》页66。尽管它在《莲花生遗教》章XCI也出现过《莲花生遗教》页373，但这个地区的地望无法确定。总之，前面杜齐所提到的在江孜和日喀则之间的贝域与此毫无关系，毕达克〕。

(370) 若木顶无从确知。

(371)〔门结梯在《如意宝树史》页318中作门梯格丹(Mon mthil gyi steng)，但其地望无法确定。毕达克〕。

(372) 见注376。

(373) 洛扎拉康（Lho brag Lha khang），即地图中的拉康宗（Lhakhang Dzong）是松赞干布所建的四个镇庋寺庙（mthav vdul）之一；它的全名是洛扎空定拉康（Lho brag khom mthing Lha khang），《布敦佛教史》页184；参见《莲花生遗教》章XCI，页373。〔亦见《印度勘测记》页345中乌坚嘉措的记载〕。〔洛扎拉康是一个木顶的朴实且散乱的建筑，它曾经修茸而恢弘，但依旧保持了其简单的特点。主要的神像是由规模亦很大的东向的韩资罗萨埵（Vajrasattva）、南向的宝生（Ratnasambhava），西向的阿弥陀佛（Amit.bha）和北向的不空金刚（Amoghasiddhi）诸佛像。所围绕的毗卢遮那（Vairocana，遍照）。这最后一个据说是松赞干布亲自给取的名字。由八个菩提萨埵和一个依怙主组成一个外部圈子。在主要拉康以外的另一个殿堂中是杰哇罗若巴（rGyal ba Lo ras Pa）的红陵。在其前面有一神奇的圣祠，象一个小型的拉康，它由一个树叶型和阿拉伯式花叶纹图画的残余所覆盖。它收藏了宗本诺布藏卜（Tshon dpon Nor bu bzang po）的一个像，黎吉生〕。

(374) [关于阿达娘见注137。在这儿他发现的那个"掘藏"(gter ma)见《莲花生遗教》章XCII，页380，毕达克]。

(375) 关于《修部八教如来法会》见注354。

(376) 《莲花生遗教》章LXXIX，页311提到了这个喀曲。在《青史》中它与梅隆多杰(Me long rdo rje，1234—1304)、温协迥(dBon sher vbyung，1187—1241)和衮仓巴(rGod tshang pa，1189—1258)一起出现。它在一次内讧中被损坏，后由罗若巴(Lo ras pa，1187—1250)重修。《青史》页197，606，676，682，686。它即是地图中的Kharchu(在印度勘测的四分之一英寸地图中错拼作Ra-har-chu)，位于班日(dpal ri)东北和拉康东部迤南不远处。据说它是西藏最富裕的寺庙之一。《印度勘测记》页345乌坚嘉措的记载，页375仁桑宁坚(Rinzin Nimgyl)的记载，毕达克][喀曲在1500米左右高的山上或在拉康之上的同样高度。当我到达那里的时候，它正在进行大规模的整修，古鲁活佛的一个大型塑像正在制作，主要塑像多杰弥竺巴(rDo rje mi vkhrugs pa)正在折卸修葺，黎吉生]。

(377) 班结普仁和以下两个圣祠无法确定，因为并没有喀曲的详细的现代记述。

(378) 努·南喀宁波生活在赤松德赞统治时期(755—797)《青史》，页104。他是汉地禅宗在西藏的最主要的代表，直到在公开的辩论中被击败为止。禅宗一度曾反对莲花生和商底罗克悉多(Sāntirakṣita)的佛教密宗，与其争夺地盘。禅宗的一些痕迹幸存在宁玛派中。[见戴密微氏：《拉萨僧诤记》I，巴黎，1952，页283—284。关于努氏在喀曲的流效和在此间的修行见《莲花生遗教》章LXXIX，页307—311。毕达克]。

(379) [喀曲夹普巾和藏巴甲若(gTsang Pa rGya

ras，1161—1211）连在一起出现；《青史》页688，毕达克]。

（380）[关于古鲁却旺见注356。这儿他发现的一个掘藏在《莲花生遗教》章XCII，页688中有预言。毕达克]。

（381）拉姆喀钦翻译为梵文德毗歌吒（DevTkoṭa），关于此寺见注87。

（382）[才朗班结日是勘测地图中的Palri，位于拉康南部，东经91°2′，北纬28°1′。我没有发现在别处提到这个寺院。毕达克]。

（383）关于玛尔巴见注336。

（384）赛喀谷托见于《瞻部洲志》页44（《西藏地理》页37）。[此寺院为一九层建筑（dgu thog）是米拉日巴建造的；《如意宝树史》页318。钦则在1840年参观了这个寺院；他称其为赛喀谷托；《钦则上师传》叶79a。乌坚嘉措和仁桑宁坚将其记作Seh sang khar gu thog（即舍赛喀谷托，gs-as Sras mkhar dgu thog）（《印度勘测记》页345，374），乌坚嘉措的地图也这样标出（《印度勘测记》地图XIX。在1924年的一英寸至四公里地图77L中，它以Tse这一完全错误的寺院名字出现。毕达克][这个九层塔楼就象一代古老的水塔，在这塔楼周围有几个水塔；还有一个大型的金顶（rgya phubs），并有防卫设施；但所有东西都被用来为宗教服务。在每一层用木头步梯联结的地板上都有一个佛堂，玛尔巴的佛堂在半途上。香客们沿着塔顶外部攀登，可到达一个值得称道的循环（Pradakṣiṇa）。在塔楼四周有一些各自独立的佛寺和一个依怙殿，在此殿中有一些噶玛巴上师的塑像，包括大历史学家巴俄祖拉陈哇（dpav bo gTsug lag vphreng ba），他的鞋子也作为纪念物保存在这里。此间有许多玛尔巴和尊者米拉日巴等人的遗物，亦包括达梅马枯（bDag med mavs skul）的部分舍利。黎吉生]。

(385) 洛卓哇陇是玛尔巴最喜爱的道场。他在这儿教导他的大弟子米拉日巴。后来它成了温协迥(1187—1241)的道场之一。《青史》页403，606。十二世纪时款·功乔杰波(Vkhon dkon mchog rgyal po)在这儿建立了一个萨迦派寺院；《西藏画卷》页625。它即是乌坚嘉措所记之Lho ta o lung(《印度勘测记》地图XIX)毕达克][据我所知玛尔巴的红陵在卓哇陇。黎吉生]。

(386) 玛尔巴的妻子达梅玛(bDag med ma)在她丈夫的生平中，尤其在米拉日巴师事玛尔巴年间起了很大的作用；巴考：《玛尔巴译师传》巴黎1937。手抄本在此增文曰："此间亦有许多秘宝，诸如玛尔巴和他的教子米拉日巴的牙齿等等。在赛喀的藏室里(Vkhyam ba)有仁增曲旺伦珠(Rig vdsin Chos dbang lhun grub)所作的一个秘室清单"。

(387) [达聂陇丹普在乌坚嘉措的地图中标作Ta nya lung ten phug(《印度勘测记》地图XIX)。毕达克]。

(388) 关于米拉日巴见注338。

(389) 东措帕玛林(Tong tsho Pemaling)寺和湖在地图上被标出。[关于它们见乌坚嘉措在《印度勘测记》页344中的简短记述。这个寺院可能是帕玛林巴(Padma gling Pa)建造的，关于此人见注396。毕达克][这个名称被我写作Ta na K'o Padma gling，它是宁玛派寺院，很小亦很破落；这儿仅有一位管家(dkon gnyer)和一位年轻助理。它收有古鲁活佛、噶玛都松钦巴(Karma Dus gsum mkhyen pa)、巴俄祖拉陈哇、米拉日巴、帕木竹巴以及著名的斡资罗巴尼(Vajrapani)等的塑像。黎吉生]。

(390) [《瞻部洲志》中亦有这四大湖的名单。它包括酒

湖（Skyems，在珠穆朗玛峰地区）、羊卓湖（Yar vbrog，Palti）和天湖（gNam mtsho，腾格里诺尔Teng-ri-nor）；《赡部洲志》页16，24，39（《西藏地理》页12，19，32）。但这四个名字并没有完整地列入记载。帕玛林错湖（Padma gling mtsho）特具的神圣亦为乌坚嘉措所证明，它在《印度勘测记》页34中给了一个引人入胜的描述。毕达克]。

(391)［根据乌坚嘉措（《印度勘测记》页345）的记载，在此湖的西北，有一个三面被冰川包围的、奉献给古鲁帕玛（Guru Padma）的祝祷岩洞。毕达克]。

(392)地图上的Drum山口［乌坚嘉措作Tum山口，《印度勘测记》页344。毕达克]。

［393］在洛扎的拉陇（Lhalung）见于地图中东经90°39′30″、北纬28°25′40″的地方，离古鲁拉康不远。［它是帕玛林巴的追随者，宁玛巴洛扎陇巴（Lho brag lung Pa）的首府；《西藏的佛教或喇嘛教》页74。亦见《印度勘测记》页344乌坚嘉措的记载（和《西藏的佛教或喇嘛教》页278。毕达克］［拉垅寺据说是1154年时都松钦巴建造的。后来它成了巴俄祖拉陈哇（1503—1566）的道场。据称它与法王松赞干布有一本源的联系。在主要拉康的西边有一个古怪的回廊，其间有五个七世佛（Sangs rgyas rabs bdun）的塑像，在主要拉康中，有与这个建筑的其他任何部分都不一样的多枝柱子。这个寺院座落在一个十分闭塞的围地中，安静而且宽敞，被一个以小佛塔作顶的围墙包围。这儿有一些为许多僧侣准备的佛堂和房间，但现在只有75个僧人居住在这里。五世达赖喇嘛从噶玛巴手中夺取了这个寺院。现在它显然是布鲁克巴、噶举巴和宁玛派的一个混合物。此间收藏有大量的木签文书，包括历史著作，其中有祖拉陈哇的《教法源流》（Chos vbyung），黎吉生]。

(394) [帕林 (Pad gling) 是乌依帕玛林巴 (O rgyan Padma gling pa) 的一个缩写。他生于1490年，是一个著名的掘藏师；《西藏画卷》页259，毕达克] [拉垅现在是一些转世喇嘛的道场，包括帕玛林和多杰林转世。黎吉生]。

(395) 见注325[陇钦的头盖骨依旧保存在此地。黎吉生]。

(396) 拉雅古茹拉康即地图中的Gu ru Lhakhang。[见《西藏的佛教或喇嘛教》页277和《印度勘测记》页344中乌坚嘉措的记载。毕达克][1949年，古茹拉康几乎完全重建，但其规划基本如前。唯一仅是修茸的围墙、屋顶、灰泥面等几乎完全翻修。只有一、二个周边佛堂除外，在周边佛堂之一中有一尊古鲁却旺的画像，据说此像是他在世时画的。古鲁却旺的红陵也就保存在存有此画像的小型周边佛堂中。这个屋顶是支撑一个灯笼式塔楼之木结构悬臂梁的另一种式样。黎吉生]。

(397) 关于古鲁却旺见注356。

(398) 拉达 (Lhas ltag) 即地图中的Lhatok，离古茹拉康西边不远。

(399) 藏巴甲日意希多杰 (gTsang Pa rGya ras Ye shes rdo rje, 1161—1211) 是林日巴 (Gling ras pa) 的一个弟子，是一个大布鲁克巴悉地 (siddha)，他在那浦 (sNar phu) 发现了热穷巴 (Ras chung pa) 隐藏的许多"掘藏"。他在布鲁克寺和几雪 (skyid shod) 建造了隆多寺 (Klong rdol)。它的传记见于《青史》页664—670。参见《方格年表》页47，51；《隆多喇嘛全集》叶28a；《印度——西藏》IV，I，页58n。

(400) [几曲拉康很显然与《布敦佛教史》页185中提到的，松赞干布为了调伏在西藏的女妖而建造的寺庙之一布塘巴竺给曲 (Bum thang spa sgro skyer chu) 寺不同；

布敦并没有将它包括在建于女妖的膝和肘之上的四个镇度寺庙的明细表中。《隆多喇嘛全集》Va函。叶6b将它叫作门巴竺给曲（Mon sPa gro skyer chu）。［门巴竺给曲是流经西部不丹的那条河流的全称，在地图中被称为Parochu；《印度——西藏》IV，I，页50。但它离洛扎甚远，这个几曲（Skyi chu）与其毫无关系。地图中在古茹拉康地区附近并没有发现类似的名称。毕达克］。

（401）［也许是地图中的Ta La。黎吉生］。

（402）［这是地图中的Phomo Chang tang或P-omo tso周围的地区。《莲花生遗教》章XCI，页373中提到了颇玛宗（Pho mar dsong），在《青史》页473中出现了一个颇玛拉康（Pho ma Lha khang）。乌坚嘉措对此湖的一段描述见之于《印度勘测记》页344和355。毕达克］。

（403）［聂若陇似乎是聂罗河（Nye ru chu）的上游。也许它应拼写作宁若陇(gNying ro lung）即木路地区，因为木材就是在这个地方从不丹运往西藏的。在谷细（sGo bzhi）西南的一个地区依然存在一个宁若德莫衮（gNying ro De mo dgon）。《去拉萨及其更远处》，页52。毕达克］。

（404）［协喀江孜是江孜的全称：《印度——西藏》IV.1，页61。毕达克］。

（405）［藏通常被划分为腰茹（gYas ru）和茹拉(Ru lag）二部分；《西藏画卷》页61。毕达克］。

（406）谷细是一个村落，村落中有一个破败了的堡垒；《去拉萨和卫藏旅行记》页172；《去拉萨及其更远处》页52；《印度——西藏》IV，I，页59。

（407）宇妥云登衮布是赞普赤松德赞（755—797）的著名的御医。他也是几本医药著作的作者，曾三次到那烂陀（Nālandā）寺，在那里学习印度医学。《藏英词典》页

1152—1153。他是藏族古典医学著作《四部医典》(rGyud bzhi)的编辑者。菲尔歇纳(W. FILCHNER):《塔尔寺》(Kumbum Dschambaling),莱比锡,1933,页367—368。他有一个传记,名《尊者宇妥云登衮布宁巴传》(rJe btsun gyu thog Yan tan mgon po rnying pavi rnam Par thar pa bkav rgya ma gzhi brjid rin po Chevi gter mdsod);《印度——西藏》II,页94。毕达克]。

(408)[即地图中的聂茹曲(Nyeru-che)流域,实际上当地居民称其为娘曲河(Nyang chu);《印度——西藏》11,页94。毕达克]。

〔409〕热陇,即地图上的Ralung,是噶举派最重要的中心之一,它是藏巴甲日建造的。寺中和尚和修女都可以结婚。见《印度——西藏》IV.I,页57—58。详细的描述见之于《去拉萨及其更远处》页52—53,60—63。参见《去拉萨和卫藏旅行记》页173。

(410)关于藏巴甲日见注399。

(411)江孜的班喀曲丹(实际上在同一院子内有几个寺院)是若丹贡桑帕巴(Rab brtan Kun bzang vphags Pa)在萨迦巴的启示下,并得到宗喀巴的弟子喀珠结(mkhas grub rje)的建议,而于[1418年建造的(关于日期见《印度——西藏》IV,1,页81和IV,2,页287)]。详细的肖像研究见《印度——西藏》IV,1,页146—300。参见《黄琉璃》页197b—199b;《赡部洲志》页21;《西藏画卷》页86;《去拉萨及其更远处》页41—42。

(412)饶丹衮桑帕,第二代江孜王,生于1389年。他在1418年建造了江孜的主要寺庙,在1427年建造了"衮崩"(Sku vbum);《印度——西藏》IV,1,页78—81。参见《西藏画卷》页27。毕达克]。

〔413〕江孜的班喀曲丹常常是一个属于不同派别的僧团和学院的联盟。其过去的情况似乎比现在更为复杂。因此，在十七世纪末，这儿有七个格鲁派、四个萨迦派，一个夏鲁派（布敦的学派）和四个都喀派（羯罗沙克卢（Kāḷacakra）的学派）扎仓，一共有十六个扎仓，再加上格鲁派和萨迦派所共有的沙空奥巴（gSar khong vog pa）扎仓；《黄琉璃》页197b—199b。在十九世纪初，有二个其他宗派（噶玛派和布鲁克巴派）的扎仓加入了这个学院，一共有了十八个扎仓；《赡部洲志》页21。今天的情形一如本书所描述的那样。格鲁派在拉萨派去的一位堪布统治下。俄尔巴（Ngor pa，萨迦派的一个分支）和夏鲁派由二个转世活佛统治，不过他们居住在江孜的时间每年不过几个星期。《印度——西藏》IV，1，页146—147。毕达克][班曲堪布（格鲁派）是整个寺院的首领，而且也握有江孜城的部分行政权力（这常常导致与宗（rdsong）之间的磨擦）。黎吉生]。

(414) [在此大殿（vdus khang）中收藏有一个代表拉萨之觉卧像的大型塑像。《印度——西藏》IV，1，页148—149。毕达克]。

(415) 这应是《八百修法》（Grub thabs brgya rtsa brgyad，《藏文大藏经总目》3665）的一个简称。它是度母（Tārā）之108形的商县那斯（Sādhanas）的一个短集（8叶）。但毫无疑问实际上钦则所指的经书是《修法海》（sGrub thabs rgya mtsho或sGrub thabs kun las btus（《藏文大藏经总目》3400），此乃萨迦派的主要经典。江孜的所有"衮崩"（Sku vbum）都藏有此经；《印度——西藏》IV，1，页14。这儿提到的主要佛堂似乎是第一层的第十二号，供奉诺居玛（Nor gyun ma）；《印度——西藏》IV，I，页193—194。毕达克]。

(416) [孜钦或香布孜古（Sham bu rtse dgu）是

一个向北封闭江孜的山岩。其寺庙是第一代江孜王帕巴班藏卜（生于1318年）建造的。《印度——西藏》，IV，1，页65。毕达克］。［孜钦在1904年被用作堡垒，受到了极大的损害；但它已经修复。至今仍在使用。黎吉生］。

(417)［这位公哥罗卓在《年穷》(Myang Chung) 中被记载为布敦的即身转世活佛；《印度——西藏》IV,1，页65。但他的其它方面则不甚了了。毕达克］［公哥罗卓的红塔据说在一个离孜钦不远的、独立的山丘上的拉康中。黎吉生］。

(418)［赛雄利蒙是娘曲河流域的另一个名称；《印度——西藏》IV，I，页47。毕达克］。

(419) 泽乃舍即是《布敦佛教史》页208中的泽拉康 (rTsis Lha khang)。［它在仲孜 (vBrong rtse) 的北边，包括几个寺庙。东部的寺庙据说是赤松德赞建造的，即现在称作云钦蒙 (Yum chen mo) 的寺庙；女神像据说是莲花生大师奉献的。《印度——西藏》IV，1，页66—67。见《西藏画卷》页201的描述。毕达克］［云钦蒙拉康包含有一些很古老的树林。它显得原本是用敞开的木结构建筑的。没有围墙，假如如此的话，那么它是最异乎寻常的。黎吉生］。

(420)［除了云钦和达珍拉康 (rTa mgrin Lha K-hang) 两寺以外，在山坡上还有另一个寺院，它在所有寺院中是最古老的，此即归之于松赞干布的茹农祖拉康 (Ru gn-on gTsug lag khang)。它亦是最小的一个寺庙，其间收藏有一尊握着一个圆形黄金饰物的毗卢遮那像；还有八个菩提萨埵，和一些绘画（可能是十三世纪）的局部以及一个被人崇拜的短橛和一个来自秦浦 (mChims Phu) 的"掘藏"。黎吉生］，［泽乃舍并不包含在《布敦佛教史》页185中的镇庋寺庙名单中。毕达克］。

(421)云钦母（大母）是般若波罗蜜多 (Prajnapara

mitā）、知识遍通的拟人化。

（422）波康寺位于江孜去日喀则途中，娘曲河流域右岸的一个深谷中。它是绛曲班藏卜（Byang Chub dpal b-zang po）于1213年建造的，绛曲班藏卜是克什米尔班智达的一个学生。按其现在的外形来看，十分现代化，它的绘画属于十八世纪的作品。《西藏画卷》页201—202。[亦参见桑克利特耶耶那（R·SANKRITYAYANA）：《西藏的梵文文书研究》，《Bihar和Orissa研究会学报》XXIV（1938）页139—140]。

（423）[关于年楚河上游（Nyang stod）的范围和主要圣迹见《印度——西藏》IV，1，页49—50中概括的《年旁》。毕达克]。

（424）[克什米尔班智达（关于此人见注54）的遗物至今仍在这儿受到崇拜。它们包括长袍、施食碗、一双鞋子；桑克利特耶耶那：《西藏的梵文文书研究》《Bihar和Orissa研究会学报》XXIV（1938），页139，毕达克]。

（425）即地图中的Panamdsong。《赡部洲志》页23（《西藏地理》页16）。《青史》页696中写作巴南（spb s-nams）。

（426）根据《布敦佛教史》页206的记载，夏鲁寺是尊者喜饶迥乃（Shes rab vbyung gnas，于1040年，《方格年表》页40）建造的。它由四个原始的和六个附属的部分组成，见《西藏画卷》页177—178的记载；[见《印度勘测记》页342中乌坚嘉措的记载和《西藏的梵文棕榈叶文书》，《Bihar和Orissa研究会学报》XXIII（1937）页10；亦见《印度——西藏》IV，1，页71—72。主要的寺庙是噶剌思巴监藏（grags-pa rgyal mtshan）于十四世纪初建立的，噶剌思巴监藏是一个羯罗沙克卢（kālacakra）的大师和译师；《青史》页788，191。《西藏画卷》页656—662中翻译

了夏鲁法王的传承世系史。[这个图书馆保存了许多重要的梵文文书，目录见桑克利特耶耶那：《西藏的梵文棕榈叶文书》，《Bihar和Orissa研究会学报》XXI（1935），页28—31；XXIII（1937），页33—52；XXIV（1938），页143—146。毕达克]。

(427）布敦仁钦珠（Bu ston Rin Chen grub，1290—1364）是西藏佛教最伟大的人物之一。他写作的范围几乎涉及佛教的每个课题，他的著作总计在拉萨版的达28卷[在德格版的26卷，《藏文大藏经总目》5001--5206]。他主要的和系统的思想在于躬行密宗学识。关于密宗他留下了三大论著，其它的著述则是关于教义学的。最重要的是，他是二大部藏文经典甘珠尔（bkav vgur）和丹珠尔（bstan vgur）的编纂者和组织者。他的《教法源流》（Chos vbyung）写于1322年，其中大部分已在1931—32年被奥倍尔米勒（Obermiller）所翻译。关于他的著作见《西藏画卷》页104—106。

(428）[关于这尊佛像见《印度——西藏》IV，I，页71。毕达克]。

(429)夏鲁仁普（Zhwa lu Ri Phug）茅蓬位于夏鲁寺西北的山中；《西藏画卷》页169。[钦则在1851年参观了这个茅篷；《钦则喇嘛传》叶84a。见桑克利特耶耶那的描述，《西藏棕榈叶梵文文书》，《Bihar和Orissa研究会学报》XXIII（1937），页10—11。毕达克]。

(430）Birwa Pa是毗罗巴（Virupā）的另一种形式，它是一个印度悉底（Siddha）的名字，萨迦派将他认作他们的第一位大师。《印度——西藏》IV，1，页94—95；《西藏画卷》页87，369。

(431）即代表拉萨政府的日喀则宗本。

(432）坚公寺是后藏人洛敦多杰旺秋（Lo ston rDo

rje dbang Phyug）建造的，《布教佛教史》页205。〔这发生在973年，它得到了夏鲁寺的创立者尊者喜饶迥乃的帮助；《西藏画卷》页657，700。怪公寺离夏鲁寺有几百码远；《印度——西藏》IV，1，页70。毕达克〕。

（433）关于年曲河下游（Nyang Smad）的范围和主要圣迹见《印度——西藏》IV，1，页50。毕达克〕。

（434）饶丹玛是班丹拉姆（dpal ldan lha mo）的一个特殊形式；《西藏画卷》，页591。毕达克〕。

（435）萨迦班智达公哥监藏（Sa skya Paṇ chen Kun dgav rgyal mtshan，1182—1251）建立了止贡（必里公VBri gung），他是一些关于摩诃衍那和因明的重要著作的作者。但最为重要的是，因他的政治活动与蒙古入侵相联系而声名远扬。他为萨迦派的政治影响打下了基础，在他的继承者统治下的萨迦派代表蒙古皇帝对乌思藏实行了短暂的统治。《西藏画卷》页8—10，101—102。

〔436〕塔巴林（Thar pa gling）在蒙古入侵之后的十七世纪作了修补；《西藏画卷）页62。〔见《黄琉璃》叶197 a—b。在这儿英国使者塞缪尔·特纳（Samuel Turner）于1783年12月访问了第六世班禅活佛（IV Paṇ chen Rin Po Che），它位于夏鲁寺南部几公里处；《印·度——西藏》IV，1，页70。毕达克〕。

（437）塔巴译师翻译了《佛说秘密相经》（Guhyagarbhatantra）；他是布敦的老师，因此生活在十四世纪初；《青史》页104，792，793，800。

（438）关于克什米尔班智达见注53。

（439）日喀则（gZhis ka rtse）即西方欧洲旅行家笔下的Shigatse，以前曾叫做桑珠则（bsam grub rtse），是帕木竹巴的领地，直到他们垮台，它一直为仁邦（Rin spungs）法王所控制，他将他们的道场移至此地，在1565年

年它被红帽派的支持者，纳（gnyags）家族的噶玛丹衮(K-arma bstan skyong）所夺取。1636年它被蒙古人征服，1642年再次被征服，这标志着藏王国的终结和五世达赖喇嘛的黄帽派的胜利。《西藏画卷》页27，30，45，64，66。自那时以后，它一直是后藏的首府和拉萨派驻此地的一位统治者的居所。

（440）索桑昂林即地图中的Sanggaling，《方格年表》页64中出现了一个建于1421年桑昂喀（gsang Sngags mkhar）寺。根据《黄琉璃》页132a记载，宗喀巴的一位弟子格列噶巴仁钦监藏（Ge re bkav Pa Rin chen rgyal mtshan）在加舍（Ga sa）地区建造了一个桑昂颇章（g-sang Sngags Pho brang）。

（441）这个索尔家族是宁玛派上师和译师的一个世族。这个家族的众多的成员中，著名的人物首推索尔穷哇（Zur Chung ba，1014—1074）；《青史》页110—127；《西藏画卷》页166—167。

（442）这个词句一般意谓索尔家族较早的悉底（Sidd-has）。

（443）伍由巴日班僧格是西藏因明学最伟大的大师之一。他是萨斯迦公哥监藏（1182—1251）的一位弟子，他写作了有关全部般剌摩那缚底伽（Pramāṇavārttika）的一个详细的评注。斯特舍尔巴茨基(T.STCHERBATSKY)：《佛学逻辑》I，列宁格勒，1932，页56。毕达克]。

（444）靠近日喀则的扎什伦布（bkra shis lhun po）是班禅活佛的根本道场和黄教在后藏的主要寺院；它是宗喀巴的弟子格冬珠（dGe vdun grub）于1447年建造的，第五世达赖喇嘛对它作了修复和扩建。《黄琉璃》叶190a—196b；《如意宝树史》页325—326；《西藏的佛教或喇嘛教》页321。《西藏画卷》页39，58，72。它是黄教的宗教中心，

而哲蚌寺是政治中心。［关于它的三个扎仓见《隆多喇嘛全集》Za函，叶15a—b。毕达克］。

(445)［在一个独立的建筑中有一个三层的巨型弥勒像。我认为它是前任班禅活佛建造的，也许它是他重新修建的？黎吉生］。

(446) 洛桑却结监藏（Blo bzang chos kyi rgyal mtshan，1567—1662）是扎什伦布寺的第一任班禅活佛，他是一个写作关于宗教仪式、怛特罗和噶当派教义的多产作家（《藏文大藏经总目》5877—5971)，他写作了一个关于那伽阏刺树那（Nāgārjuna，龙树）的评注。他于1582年出家为僧，1591年最后一次发誓受戒；1600年作扎什伦布寺的堪布，1617年成了哲蚌寺的住持。1642年以后，他以前的弟子五世达赖喇嘛给了他班禅活佛的称号，并取得转世的资格。自此以后直到今天，扎什伦布寺的住持，不管是选举或者任命，都与达赖喇嘛一起成了西藏的最高转世活佛。《如意宝树史》页165，303；《方格年表》页73，80。《西藏画卷》页72，131。

〔447〕洛桑意希班藏卜（Blo bzang ye shes dpal bzang po 1663—1737）是第二辈班禅活佛。他也是一个有多卷著作的作家，在他的著作中，我们可以引用的有，关于宗喀巴的《菩提道次第广论》的导言和他的前辈的一个传记。《西藏画卷》页132。

(448) 洛桑班丹意希（Blo bzang dpal ldan ye shes 1737—1780）是第三辈班禅活佛。［在1774—5年，他接待了英国使者乔治·博格尔（George Bogle），1779年应皇帝邀请，来到北京，并死于北京。毕达克］。

(449) 洛桑丹贝尼玛（Blo bzang bstan pavi nyi ma，1781—1854）是第四辈班禅活佛。手抄本增云：“丹贝旺秋曲结尼玛（bstan pavi dbang phyug Ch-

os Kyi nyi ma）”，这是其全称。

（450）［很显然是来自甘东（地图中的Gadong）寺的一尊弥勒像。甘东寺主要是因为研究《佛说秘密三昧大教王经》（Guhyasamāja）和毗奈耶（Vinaya）而著名。根据《年穷》的记载，此寺中有一尊东印度制造的纯铜弥勒像。《印——西藏》IV，1，页70。毕达克］。

（451）［这既可指橙色的陀罗（TĀRĀ），亦可谓来自俄米（Ngur smrig，关于此地见注638）的陀罗。第二种选择更其可取，因为它与甘东寺的弥勒像类似。现代作家们显然没有提到这尊塑像。毕达克］。

（452）关于米拉日巴见注338。

（453）［对朵玛莫卓巴这块宝石不甚清楚，这名字意谓“玛莫之欢乐石”，罗曼底（Remati）的一种形式，并且同时是摩诃噶剌（Mahākāla）神的一个密宗循环。毕达克］。

（454）那塘的寺院是董敦·洛卓扎巴于1153年建造的；《青史》页282。它的衮崩是聂扎藏卜班（sNyang grags bzang po dpal）在十四世纪建造的，大约与江孜的衮崩同时。见《西藏画卷》页186—189中关于此寺和它的艺术作品的记载。［亦见桑克利特耶耶那：《西藏的梵文棕榈叶文书》，《Bihar和Orissa研究会学报》XXIII（1937）页17—18］。

（455）董敦洛卓扎巴是夏哇巴（shar ba pa）的一个弟子。他生于1106年，死于1166年；《方格年表》页44，48。如前所述他于1153年创立了那塘寺和因此寺而得名的小宗派。

（456）秦敦南喀扎巴（mchims ston Nam mkha grags pa）任那塘寺住持达36年，此据《青史》页283的记载；或据《方格年表》页54，57的记载，自1250年始直至1289年他死为止一直为那塘寺住持。

（457）［即来自曲弥寺的一尊度母像，关于曲弥寺见注466，毕达克］。

(458) 甘珠尔的木刻版于1730年10月至1732年2月之间镌刻；丹珠尔的木刻版于1741年5月至1742年11月之间镌刻。它们至今犹存，但破损得相当厉害，那塘版大藏经已几乎无法卒读了。《中原和西藏》页144—145。关于颇罗鼐见注16。

(459) [这是表现克协曼得剌（Kṣemendra）之阿波陀那劫波簸陀（Avadānakalpalatā）的主要情节的三十一幅唐喀画，这些唐喀的版子依旧保存在那塘的印经院中，这些唐喀在西藏是很有权威的。它是奉颇罗鼐的长子居美才旦（v-Gyur med tshe brtan）之命制作的，居美才旦在1750年年初被其兄弟谋害致死。《西藏画卷》页440—441。毕达克]。

(460) [这七幅出自那塘的木刻唐喀，在整个西藏很有名气，而且十分流行。这个版子亦是奉颇罗鼐和其儿子们的命令在1728年与1747年间的某个时间内制作的。关于那塘丛刻和十六阿罗汉循环见《西藏画卷》页555—570（主要是564）和615—616的详尽研究。毕达克]。

(461) 关于仲敦见注4。

(462) 我不明白作者"那些是那塘巴圣贤上师的阿罗汉的化身"这一句指的是什么。

(463) [绛利赛扎（Byang ri se brag）可能靠近帕南宗（Pa snam rbsong）；《印度——西藏》IV，1，页57。毕达克]。

(464) 桑结衮巴僧格伽（Sangs rgyas sgom pa seng ge skyabs，1160—1229）是那塘寺住持董教的继承者之一；《青史》页283—284，319。根据《方格年表》页49，54，他的生卒年代为1179—1249年。

(465) 关于班衮协或衮波协细巴（mGon po Zhal bzhr pa）见注102。

(466) 根据《布敦佛教史》页206记载，朗（Glag）氏

家族的绛曲監藏（Byang chub rgyal mtshan）曾创立过一个曲弥寺。《青史》页79中记载曲弥地区是甲多哇静巴（rGya vDul ba vdsin pa）的道场，它们或许可能、或许不可能与此间的曲弥仁摩（Chu mig ring mo）有关，后者见之于《青史》页1069，是克什米尔班智达弘法的地点之一。[亦有记载说它是噶举派大师俄朵德（rNgog mDo sde, 1090—1166）和其父亲之弟子甲阿玛巾（rGyal vA ma can）的道场；《青史》页408，688）；它是毗奈耶宗的道场；《青史》页81—82。此寺在那塘寺西南，差不多在从那塘去俄尔（Ngor）途中的十字路上。此寺已被毁坏，除了一个无甚雕饰的寺庙以外，其它已荡然无存了，《西藏画卷》页683。毕达克]。

（467）关于八思巴（vphags pa）见注501，曲弥大法会发生在1277年。《青史》页212。

（468）俄艾（Ngor Ewam）亦简称为俄尔（Ngor）是公哥藏卜（Kun dgav bzang po）于1429年建造的，关于公哥藏卜见注470。此寺是萨迦派的分支俄尔巴（Ngor pa）的道场，它位于夏鲁和那塘之间，寺内保存有大量的梵文文书；《西藏画卷》页205—206。[俄尔寺梵文文书的目录见桑克利特耶耶那：《西藏的梵文棕榈叶文书》，《Bihar和Orissa研究会学报》XXI（1935），页31—42，和XXIII（1937），页53—57。见于此寺院本身见上揭刊XXIII(1937)，页8—9，18—19。毕达克]。此寺在十五世纪时的情况，在它的建造者班丹顿珠（dpal ldan don grub）的传记中可略见一斑；《西藏画卷》页91，157。[这本传记题为《公哥藏卜传》（rGyal ba rdo rje vchang Kun dgav bzang povi rnam Par thar pa legs bshad chu bo vdus Pavi rgya mtsho yon tan yid bzhin nor buvi vbyung gnas）；杜齐教授图书馆木刻版。下引作KG。毕达克]。

(469) 关于共有分属五个首领之十八个扎仓的俄尔寺的分裂一无所知。

(470) 俄尔钦即是公哥藏卜（1382—1444年），他生于萨迦，并在萨迦受教育。他是俄尔寺的创建者和一个写作了多卷著作的作家；《方格年表》页62，66；《西藏画卷》页124。这个小寝洞是《公哥藏卜传》叶44a中提到的两个寝洞中的第一个；见注473。毕达克]。

(471) [蓝索普被描绘成一个佛堂，它原先是公哥藏卜的两个小寝洞中的第二个。此间供奉着从密迹金刚菩萨至佛陀跋多罗（Buddhabhadra）的道果派大师的塑像。《公哥藏卜传》叶44a—b。这些塑像的详细目录见《公哥藏卜传》叶45a—b。毕达克]。

(472) 道果是萨迦派的修炼手册，它解释导致解脱的道路和由此而得到的果子。《印度——西藏》IV，1，页154。毕达克]。

(473) 这个灌顶寺（dbang Khang）的情况不甚清。

(474) 这个道果寺仅是大聚会殿中的一个佛堂藏康丹玛（gTsang Khang steng ma，上部藏康）的别称，关于大聚会殿见注475。俄尔钦死后，他的金像就立即安放在此地；《公哥藏卜传》叶43a。这个佛堂内还供奉着一尊密迹金刚金像和自无我佛（bDag med ma）至觉贤佛（佛陀跋多罗Buddhabhadra）等道果法师像。《公哥藏卜传》叶44a。毕达克]。

(475) [都康钦波（vDu Khang chen po，大聚会殿）分成下部藏康（gTsang Khang vogma）和上部藏康（gTsang Khang steng ma）。在下部藏康中有一些镀金法师像、十一张大师传承画和十方佛陀像；《公哥藏卜传》页44a—b。在制作这些佛像时，俄尔钦利用了尼泊尔艺术家的作品。详细的目录见之于《公哥藏卜传》页44b—45a。

毕达克]。

(476) 此塔孜拉章的情况不甚清楚。

(477) 关于毗罗巴(Birwa pa,又Virupa)见注430。这个遗迹似乎在《公哥藏卜传》中并没有出现。

(478) 很难确定这儿指的是依怙神形式的哪一种。这个金刚很明显不见于《公哥藏卜传》的记载。

(479) 八座善逝(Tathāgatas)佛塔，它们的顶上盖着华盖，用镀金的铜制成(即覆盖)，在俄尔钦死后即建成(并不是建造者本人)；《公哥藏卜传》页53a。毕达克]。

(480) 在俄尔和萨迦之间，路上要穿过四个山口，地图上分别标作Tra Ni Chog和Ata，其中没有一个的名称与恰恰(Chag Chag)相类似。[但《去拉萨和卫藏旅行记》页310中提到在那塘至萨迦之间的名叫恰日(Chag ri或Chiakri, Chag ri ?)的村庄。毕达克]。

〔481〕萨迦寺，即地图中的Sakia gompa，《赡部洲志》页16(《西藏地理》页13)。这个著名的寺院、萨迦派的首脑机关是款·功乔杰波于1073年创建的；《青史》页210—211,325,405。公哥仁钦(kun dgav rin chen1517—1584)几乎重建了此寺；《西藏画卷》页172。[现代的描述相当多，但都不详细。例如《去拉萨和卫藏旅行记》；《Bihar和Orissa研究会学报》XXIII(1937)，页2—7，19—20，和XXIV(1938)，页141；杜齐：《萨迦：西藏中心的一个独立公国》(Un principato indipendente neL cuore del Tibet : Sachia)，《亚洲》IV(1940)，页453—460。毕达克]。

(482) 这个寺志名《大道场具吉祥萨迦寺和三种佛宝之目录》(gDan sa chen po dpal Ldan sa skyavi gtsug Lag khang dang rten gsum gyi dkar chag)，关于此书见《西藏画卷》页156。它的作者即是著名的公哥仁钦(见注481)，本书中将作者名记作公哥达沃(kun dgav

zla vod），似乎是一个错误。下注中引此书时题为《萨迦寺志》。毕达克]。

(483)［四个主要秘物的同样目录亦见于《萨迦寺志》页6a。毕达克]。

(484)［有两个顶首（dBu rtse）或尖顶建筑：一个新的（dBu rtse gsar ma）和一个旧的（dBu rtse rnying ma)。这两个建筑都位于衮陇（SGo rum）的南部，衮陇是萨迦寺最古老的部分，也是萨迦的中心，《萨迦寺志》的记载就是从它开始的。《萨迦寺志》页19b。这儿提到的是新伍孜。它的内容见《萨迦寺志》页25b—28b；旧伍孜的内容见《萨迦寺志》页28b—30a。毕达克]。

(485)［这尊曼殊室利（Manjusri）的希沃巴哇像来自克什米尔，是萨斯迦班智达带到这儿的。《萨迦寺志》页19b。毕达克]它至今仍是萨迦寺最早的崇拜物。《西藏画卷》页173有附有插图的描述。

(486)衮陇醒戍喀木（sGo rum gZim spyil dkar mo）是萨斯迦的最早的寺庙，是款·功乔杰波本人建筑的；当然它现在这样的规模，是经过公哥仁钦的整修翻新的。这个名字据说在象雄语中是指不移动的；《萨迦寺志》页11a；《西藏画卷》页251。

(487)［在衮陇寺中有四个依怙神（恐怖保护神）像：兴衮（shing mgon）、朵衮（rDo mgon）、止衮（Bris mgon）、腔衮（vcham mgon)；《萨迦寺志》页11b。腔衮像是用一位有罪的印度国王的皮肤制造的。由于这个皮像的面部颜色是深黑色的，而且它是从洛钦（Lo chen）的前面飞来的，因此它称为能飞的黑皮面像。《萨迦寺志》页13b。另一个（培哈[pe har]的）黑皮像保存在桑耶寺，见《西藏的鬼怪和神灵》页102—104。但现在亦可参考石泰安（R.A.Stein）在《皇家亚洲学会杂志》1956，页230的评论。毕达克]。

(488)［《萨迦寺志》对此建筑有一段描述，它将其简称为卓玛拉康（sGrol ma Lha khang，度母寺）但在这段记载的末尾却告诉我们，卓玛拉康有时也叫作域喀木；《萨迦寺志》页73b—74b。毕达克］。

(489) 木刻版在一个行间括注中增云："在锡衮（Srid dgon即大寺）的后面。"见注502。《萨迦寺志》并没有给这个像冠以赛班松赞的名称，而只是简单地称其为尊者度母像。它是巴日（Ba ri）译师建造并带至萨迦的。这个故事见《萨迦寺志》页73b—74b。毕达克］。

(490) 按本书的标点，可以认为这个塑像是属于下述的南杰却丹（rNam rgyal mchoel rten）所有的，但是我们从《萨迦寺志》中得知，这个度母像是巴日巴带到萨迦的，而他与南杰却丹毫无关系。这标点无疑需要相应地修正。毕达克］巴日巴或巴日译师生于1040年，15岁时与阿底峡相遇，从此他成了一位密宗专家，并十分积极地弘扬密法。1102年款•功乔杰波已死，公哥宁波（kun dgav snying po）尚未成年，他便接任萨迦寺主持。公哥宁波于1111年即主持位。我们不知道它是作为一个正常的惯例。还是紧接着巴日巴死以后，没有地方提到巴日巴死这件事。《青史》页73，211，405；《方格年表》页40，43，44。

(491) 这个南监衮崩（rNam rgyal sku vbum）藏有一个舍利（śariradhatu）和一个迦叶（kāśyapa）盖，迦叶是在此世之前、万劫不灭的佛陀。《萨迦寺志》页42a—b。毕达克］。

(492)［尽管它在本书中出现过三次，但我无法成功地将尼衮拉章与《萨迦寺志》中罗列的任何一个拉章相勘同。毕达克］。

(493) 萨钦是萨迦钦波公哥宁波（Sa skya chen po kun dgav snying po，1092—1158年）的简称，是萨

迦寺的第二任主持、也是萨迦派最伟大的法师之一；《青史》页211；《方格年表》页43，47。《蒙古佛教史》页107—112；《西藏画卷》页134。在欣康宁玛（gZim khang rnying ma）、现叫作拉章夏（Bla brang shar，《萨迦寺志》叶30b）内，有公哥宁波的一个修炼洞。十二岁时，他在巴日译师指导下，于此洞中修炼六个月，直到他右面见到观自在菩萨曼殊室利、左边见到密迹金刚为止。《萨迦寺志》页31b。毕克达]。

(494)［索南孜姆，（1142—1182）是萨钦公哥宁波的第二个儿子。《青史》页211；《方格年表》页46，49。他的文字作品相当可观，主要集中于密宗恒特罗这个范围内。他是一个密宗经典分类法的作者。《西藏画卷》页100—101。[参见《蒙古佛教史》页112—114。他升遐入西方极乐世界(sukhāvati)时的岩石，位于德哇巾结却康（bDe ba can gyi mchod khang，bDe ba can即Sukhāvati）；《萨迦寺志》页51b。毕达克]。

(495)［我无法将协丹拉康与《萨迦寺志》中罗列的四个大寺、十四个小寺中的任何一个相勘同。参见《西藏画卷》页687。毕达克]。

(496) 关于尊者噶剌思巴监藏见注52。我无法确定这尊塑像。

(497) 萨迦班智达公哥监藏（1182—1251）是萨钦第四子班钦沃波（dpal chen vod po）的儿子。《青史》页211。他的本名为款班丹顿珠（vkhon dpal ldan don grub），他是克什米尔班智达的一位弟子。他去蒙古的旅行，并阻止蒙古对西藏的一次入侵，以及其他政治活动都是相当著名的；《西藏画卷》卷9—12。他写作了几本著作，主要是摩诃衍那经的评注，在它们中最著名的是《量明藏》（Tshad ma rig pavi gter，本书引作Rig gter），这是一个根据《量释颂》（Pramānavārttika）和《般罗摩弩毗尼

湿阇耶》(Dharmakirti Pramāṇaviniścaya) 所作的印度因明学的详尽的评注。他还编撰过语法书。《西藏画卷》页101—102。[亦参见《蒙古佛教史》页118—126。他编写《量明藏》和它的评注时的座位，在细脱 (bzhi thog) 东南一个称为都却拉章 (Dus mchod bla brang) 的建筑内。现在此座位上安措了一尊萨班的像。《萨迦寺志》叶4b，53a。毕达克]。

(498) 是指旧顶首，关于它可见《西藏画卷》页173。

(499) [萨班画的噶喜玛像，亦见于《萨迦寺志》页23b的记载，但没有提供任何更进一步的说明。它似乎与杜齐在《亚洲》VI (1940) 页359中记载的那一个相同。毕达克]。

(500) [细脱拉章，或四塔宫是萨迦喇嘛很少使用的官邸。它耸立在寺院城的中心；《萨迦寺志》叶34a—37b；杜齐《亚洲》VI，页360。毕达克]它的佛堂中收藏有雕刻波罗(pala)宗的许多优质塑像，甚至有一个耆那 (Jaina) 像。《西藏画卷》页172。

(501) 众生之怙主八思巴罗古罗思监藏(vphags pa Blo gros rgyal mtshan 1235—1280) 是萨迦班智达的一个侄儿，1252年去蒙古和北中国；1260年，为忽必烈可汗的帝师。他于1265—1268年三年间回到西藏，最后于1276年再次回到西藏。皇帝赐给他卫藏三区的世俗统治权。《青史》页211—212。《方格年表》页53—56。八思巴根据藏文字母为忽必烈创制了一套蒙语的新字母。直至元朝灭亡，它一直为官方文字使用。他撰写了密宗的文献和经典，并以书信的形式为忽必烈的修炼准备了一个教法概要。他发起了《马鸣菩萨传》的翻译。《西藏画卷》页102—104。[亦参见《蒙古佛教史》页139—159。他的法座依然保存在细脱拉章的东南，现在称作萨迦错 (sa skya tshogs) 的一个大石花园中 (rDo'tsha l)。《萨迦寺志》页38b。但康松新农 (khams gsum Zil

gnon）这个称号不见于《萨迦寺志》的记载。毕达克］。

（502）［锡衮珠巴是拉康钦波（Lha khang chenpo，大寺庙）的另一个名称；《萨迦寺志》页63a。它在河的那一边，在历史上扮演了很重要的角色。《西藏画卷》页682。亦见桑克利特耶耶那在《Bihar和Orissa研究会学报》XXIII（1937）页4—5中的记载。毕达克］。

（503）［赡部洲叶夏佛像被巴思八安措在拉康钦波中，但没有任何更详细的情况可见。《萨迦寺志》叶65a。毕达克］。

（504）很难确定这儿提到的佛像。

（505）［这个叫做噶姆江扎（dkar mo rgyang grags）的海螺是萨迦的最著名的法器和圣物之一。它是一位名叫达磨八剌印度国王（Dhar-mapala）给中国皇帝的一个礼物，它又作为忽必烈可汗的一个礼物，由汉地传到了萨迦。《西藏画卷》页682。毕达克］。

（506）这开曲河的地望无法确定。

（507）《萨迦寺志》页80a—81b中出现了珠玛这一地名，它位于萨迦附近，但确切地点无法确定。关于萨钦见注493。毕达克］。

（508）《赡部洲志》页16（《西藏地理》页13）中提到了开扎宗。［它即是《萨迦寺志》页75a中的开给拉（khavu skyed lhas），寺内有一班衮协（dpal mgon zhal）大像。它在萨迦寺的东边，但确切位置无法确定。毕达克］。

（509）关于班衮夏或衮布协细巴（mGon po Zhal b-zhi pa）见注102。［这个娘（gNyan）译师从印度带回佛像的故事见之于《萨迦寺志》页75a—78a。根据《赡部洲志》的记载，此间对此神的崇拜是从南喀乌巴（gNam khavu pa）兄弟俩开始的。此兄弟俩在《萨迦寺志》中经常出现（如页14b，15b，77b，79a，80a—b，81b）他们是娘译师的

弟子；《青史》页372。《蒙古教法源流》记载萨钦曾与南喀乌巴一起学习班衮协细巴之娑陀那（sādhana）；《蒙古佛教史》页110。毕达克〕。

（510）甲珠帕玛沃的地望无法确定。

（511）关于尊者葛剌思巴监藏见注52。

（512）〔绛班多吉经常出现于《萨迦寺志》中，页34b，38b，73a，81b。但在《西藏画卷》卷二中的世系表1内，我没能找到他。总之，它并不是指萨迦译师绛央公哥锁南扎巴监藏（vJam dbyangs kun dgav bsod nams grags pa rgyal mtshan，1485—1533），后者自1498年后为萨迦寺住持。见《西藏画卷》页686，687。和萨迦世系表。毕达克〕。

（513）关于玛索玛见注207。

（514）桑姆林的地望无法确定。

（515）芒喀是在拉孜宗（Lha rtse rdsong）之西、南流入藏布江的那条河所流经的地区。《黄琉璃》叶215a和《如意宝树史》页331中提到了在芒喀的甘丹达吉林（dGav ldan dar rgyas gling）寺。

516〔芒喀的恰陇多杰扎是大成就者玛德莱班宗（Grub chen ma bDe legs dpal vdsom）建造的，但其地望无法确定。毕达克〕。

（517）关于尊者葛剌思巴监藏见注52。

（518）搽钦罗赛嘉措（Tshar chen Blo gsal rgya mtsho，1502—1567）见之于《方格年表》页69，73，和《隆多喇嘛全集》Tsha函，叶42b的记载。〔他属于搽里巴系，但师从萨迦派法师旦巴锁南监藏（Dam pa bsod nams rgyal mtshan，关于此人见注671）接受教法，《隆多喇嘛全集》Za函，页31b。另外，在搽钦罗赛世系中他是毗卢巴（Virūpa）的第十三辈转世，《隆多喇嘛全集》叶

31b—32a；根据《黄琉璃》页215b的记载，搽钦曲结杰波（Tshar chen chos gyi rgyal po）在恰陇见到哈耶歌悝婆（Hayagrāva）。我觉得这二个蔡钦也许是同一个人。毕达克]。

(519)［钦则于1850年来到土丹格盼（Thub bstan dge vphe）；《钦则喇嘛传》页82a。但它无法在地图上定点。毕达克]。

(520) 见注518。

(521) 牟固陇是卓弥译师于1403年创建的，这是他的道场之一；《青史》页207；《方格年表》页41；巴科：《玛尔巴译师传》页8。它无法在地图上定点。

(522) 关于卓弥译师见注253。

(523) 沃赛达哇普的地望无法确定。

(524) 钦则于1850年参观了扎珠洛咱普（也作sGra bs-gyur rgya gar phug）；《钦则喇嘛传》叶82a。但它无法在地图上定点。

(525) 松额朗单普之地望无法确定。就象本书所指出的那样，最后三个圣迹仅是洞穴而已，故无望在勘测地图中发现。另一方面，它们的名字在可资利用的文献中似乎没有出现过。

(526) 名锁南曲盼的人很多，《青史》页329中提到了一位名锁南曲盼的桑普（gsang phu）寺主持。衮舍（d-Gon gsar）寺的一位锁南曲盼生于1527年，另一位生于1595年；《方格年表》页71，75。后者可与1642年为西藏摄政的那一位相勘同。但他们中的哪一位都不能与这儿提到的法师相勘同，这位法师的称号"额腔（sngags vchang，神咒师）"在萨迦派中是很普通的。

(527) 玛仁钦曲生活在赤松德赞和他的继承者时代，翻译了《佛说秘密相经》（Guhyagarbha）。841年，他在因

朗达玛被暗杀而发生的反击中被杀害。《布敦佛教史》页190，199《青史》页104 167，191。

(528) 对这个达仲姆钦的情况不甚了了。

(529) 关于搽钦见注518。

(530) 在《黄琉璃》页216a和《如意宝树史》页332中，赛喀穷又作鄂喀穷（lNg^g mkhar chung）。它是大成道者赛喀穷巴（Grub chen Se mkhar chung ba）在1064年创建的；《方格年表》页41。后者是一个道果派大师，在《青史》页225中记载他是玛久（Ma gcig）的一位年长的同时代人。博东曲莱南杰（Bo dong phyogs las rnam rgyal，1306—1386）在其晚年于赛喀穷设立道场；《青史》页778。这个地方的地望无法确定。毕达克]。

(531) 拉孜即是地图中的拉孜宗（Lhatse dzong），一个地区的首府。

(532) [关于卓弥和伽耶陀那见注253和344。靠近拉孜的洞庙（伽耶陀那拉康Gayādhara'i lha khang）见之于《西藏画卷》页205的描述。毕达克]。

(533) 对雅端的情况不甚清楚。

(534) 穷仁窝且因它与唐东杰布（Thang ston rgyal po）有关而著名；参见《去拉萨和卫藏旅行记》页192。[它位于藏布北岸的山坡上，C.86° 32′长。见哈拉(H·HARRER)：《在西藏的七年》（Sieben Jahre in Tibet），维也纳1952年，页74—75。毕达克]。

(535) 关于唐东杰布见注54。

(536) 绛昂仁即地图中的昂仁宗（Ngari dzong），关于绛昂仁的曲德绛巴林（chos sde Byams pa gling）寺见《如意宝树史》页331。参见《去拉萨和卫藏旅行记》页277。[它是萨迦派法师达孜拉伽巴释迦桑哥（sTag rtse la rgyab Śakya seng ge）于1225年创建的，大元罗古

罗思监藏（Tavi dben Blo gros rgyal mtshan，生于1332年）于1354年重修。《方格年表》页59，60。参见《青史》页778。在宗喀巴时期，它部分地被黄教夺取。在十七世纪末，它拥有15个萨迦派扎仓和10个格鲁派扎仓；《黄琉璃》页212a—215a；《方格年表》页52，毕达克]。

(537) 根据《方格年表》页55记载尚尚聂让（Zang zang ne rang）是德莱监藏(bDe legs rgyal mtshan，1225—1281年）于1259年创建的。参见《青史》页688，在这儿其名称拼写作聂仁（Ne rings）[Zang Zang即地图中的Sang Sang。毕达克]。

(538) [仁增郭丹是宁玛派下属多杰扎波(rDo rje brag po）支的缔造者。《西藏的佛教或喇嘛教》页73。而有关他其它方面的情况则不甚了解。

(539) 关于仁沃扎桑见《赡部洲志》页15（《西藏地理》页12)。[它即是地图中的Trasang，在Sang-sang的西边。毕达克]。

(540) 有关日功都细的情况不甚清楚。

(541) 迦窝喀东的情况不甚清楚，关于萨钦见注459。

(542) 拉堆（或Las stod）地区在《布敦佛教史》页205、《青史》页147，684等地方都出现过。它似乎是藏布江南部大约87°长的地区。

(543) 帕当巴的真实名字是旦巴桑结（Dam pa Sangs rgyas）。他来自南部印度，是曼特利巴（Maitripā）的弟子。据传，他曾七次来到西藏，并于517岁！时死于西藏。《青史》页36，根据更合理的记载，他自1092年始曾五次到达西藏，他在这儿传授以顿悟般若（prajñā）和在葬地修炼为特征的“断”（gcod，割断）和“希解”（zhi byed，安静）法。他的喜乐双修伴侣（Mūdrā）是玛久拉结仲玛（Mg gcig Lab kyi sgron ma）。1097年他创

建了定日（Ding ri）寺，并在此与米拉日巴相遇，他死于1117年。《青史》页435，867—871，914—915；《方格年表》页43，44；《西藏画卷》页92。他组织的希解巴僧团是苦行僧们的一个混乱的联盟；《西藏的宗教》页129—130。

究]。

〔544〕定日江噶 即是地图中称为定日宗（Tingri dzong）的商业和行政中心；《瞻部洲志》页16（《西藏地理》页13）。[但是，它并不是一个宗（rdsong）。总之这儿所指的地方并不是定日江噶，而是定日朗卡（Ding ri glang vkhor），即地图中的Langkor，位于去吐拉(Thung la)途中那个城镇的西边。彼得·奥夫斯纳德]"朗卡"于1097年成了旦巴桑结的根本道场，甚至以后也一直沿袭为旦巴派的首府。《青史》页225，912；《西藏画卷》页92。

〔545〕（原缺）。

〔546〕孜日衮仓见之于《青史》页421、684的记载。[它即是耸立在离协噶宗（Shel dkar rdsong）西部不远，孜日（Tsipri）山之东南方的一个悬崖上的衮仓（Gö-tshang）寺。彼得·奥夫斯奈德]。

〔547〕洛扎的衮仓巴衮布班（rGod tshang pa mGon po dpal，1189—1258）是藏巴的一个弟子，曾在若陇（ Lung）和布鲁克（vBrug）学法。他到过许多地方，首先是在拉堆，他在这儿建立了几个寺院。他最著名的弟子是乌依巴（O rgyan pa）。《青史》页680—686；《方格年表》页49，54；《隆多喇嘛传》7a函，叶28a。参见《西藏画卷》页158。

〔548〕《瞻部洲志》页14—15（《西藏地理》页11）。贡塘是莲花生大师入藏和遇见赞普赤松德赞之使者的地方(它的首府是宗喀（rDsong kha））和山口。见注56和《布敦佛教史》页189，和《西藏画卷》页545。[这个山口大约在东空

（Jakhyung）山口以北约五公里处，夹空山口在宗喀（Jöng kha Dzong）和班古湖（palgu）之间。彼得·奥夫斯纳德]。

（549）[芒域是Trisuliganga的上部（西部）地区，与尼泊尔接壤。毕达克]。

（550）关于米拉日巴见注338。

（551）[月姆即是在尼泊尔的黑勒牟（Helmu）。彼得·奥夫斯纳德]。

（552）吉隆宗，在《青史》页433中亦拼写作sKyi rong，即地图中的kirong；《赡部洲志》页14（《西藏地理》页1）拉萨的觉卧像被赤松德赞时那些敌视佛教的大臣们驱运至此地。

（553）[充巴即是拉孜宗附近地区的名称，关于拉孜宗见注530。毕达克]。

（554）[《七品经》是一部著名的七章掘藏，见《西藏画卷》页179—180。毕达克]。

（555）除了发现《七品经》以外，桑波扎巴（bZang po grags pa）的其它情况似乎不甚清楚。

（556）坚奔莫钦靠近拉孜宗。[它在松赞干布为调伏西藏女妖而建筑的十二座镇虔寺庙目录中，名为扎巴绛；《布敦佛教史》页184；《隆多喇嘛全集》va函，叶6b。毕达克]。它的衮崩（sku vbum，舍利塔）在西藏艺术史中十分重要，它是萨迦巴锁南扎西（bsod nams bkra shis，1352—1417）在唐东结布的帮助下修建的，《西藏画卷》页179—185中对它作了详细的描述。

（557）这是靠近坚奔莫钦的宁玛派寺庙和炼洞，莲花生大师在这儿隐藏了《七品经》。《西藏画卷》页179。钦则于1850年参观了此地，《钦则喇嘛传》叶89a。毕达克]。

（558）尚帕塘定可能即是地图中的Ting，位于彭错林

(Phun tshogs gling) 上方、藏布江的南岸。毕达克]。

(559) 尚敦曲巴是三跋罗(samvara)、空智金刚 (Hevadjra),秘密三昧 (Guhyasamaja) 和时轮 (kālacakra) 。等密法的一位专家。他的生卒年代不详，他有个侄儿生于1012年，他本人于1027年选定并从事《迦陵沙羯罗》的翻译；《青史》页95，97。因此他无疑生于十世纪后期。因此，他不能于《方格年表》页41中记载的出生于1055年的那个尚敦曲巴相勘同。

(560) 甘丹彭错林即是地图中的pindsoling。参见《赡部洲志》页18（《西藏地理》页14）此地的寺庙是多罗那他在后藏和绛昂仁诸小王的帮助下重建或翻修的。后藏王将从事这项工作，当作十七世纪二十和三十年代，因蒙古入侵而引起的哀恐之后直接反对格鲁派的一项措施。《西藏画卷》页36，62。《西藏画卷》页196—198中对彭错林的建筑作了描述。

(561) 多罗那他又名公哥宁波，1575年生于略若琼松(kha rag khyung btsun)的一个自称为甲(rgya)译师之后裔的家族中。他属于觉囊派（关于这一教派见下），是一个著述宏富的作家，作品内容涉及kālacakra、Hathayoga、密宗仪规和历史等方面。他最著名的著作是1608年写成的《教法源流》。希富纳 (A·SCHIEFNER)：《多罗那他的印度佛教史》，圣彼得堡1869年，关于他的生平和著作见《西藏画卷》页128—131，163—164。

(562) 觉姆囊或觉囊 (Jo nang)，是噶举派分支之一觉囊派的主要道场，它是东波巴喜饶监藏 (Dol bu pa shes rab rgyal mtshan, 1292—1361年) 创建的。此教派的思想倾向来自一些后期的印度佛学大师，他们由于湿吠特斯 (Shivaites) 而变得几乎难以区分了。他们被视为异

教徒，因为他们是一元论者，即认为佛的本质和所有生物的本质是同一的。多罗那他死后，五世达赖喇嘛将觉囊派寺院并入黄教。《多罗那他印度佛教史》页VI—VII；《西藏画卷》页92。觉囊位于藏布江的左岸，在茹拉和叶茹的边境上。它的衮崩先由东波巴喜饶监藏开始修建，大致在三个世纪以后，又由多罗那它重新修复。《西藏画卷》页164。[钦则于1851年到此地参拜，《钦则喇嘛传》页83b，参见《西藏的宗教》页1?5—136。毕达克]。

(563) [东波哇或东波哇喜饶监藏是觉囊寺的创始人，他的生平见《青史》页775—777。毕达克]。

(564) [衮崩通卓钦姆为喜绕监藏所建。《青史》页776。详细的记载见《西藏画卷》页191，196。毕达克]。

(565) 此即《觉囊寺志》(Jo nang gi gnas bshad)，关于多罗那他的这部著作，见《西藏画卷》，页164。

(566) 扎让衮康寺是博东仁钦孜姆(Bo dong rin chen rtse mo)于十二世纪建造的；《青史》页335。关于此人见注571。杜齐教授告诉我，这个寺院与彭错林连接得很近。毕达克]。

(567) 白噶孜(Bek rtse 或Beg tse)亦称为江锡(LCam sring)，是蒙古族的一个恐怖神，格鲁派接受其为他们的本尊神之一；见《西藏画卷》页595—596和《西藏的鬼怪和神灵》页88—93的研究。毕达克]。

(568) 博东艾位于彭错林至扎什伦布寺的途中，亦参见《青史》页345—346中的简短记载，此拼写作波东(Pot-ong)见于《西藏画卷》页205。

(569) 莫德剌钦波于1049年创建了艾衮(E dgon)，即博东艾寺；《方格年表》页41。有关他的其他情况则一无所知。

(570) 邦译师罗卓丹巴(dpang Lotsawa Blo gr-

os brtan pa，1276—1342）七次去尼泊尔，翻译了一些经书，并且是西藏语言学研究的创始人，曾做过一个短时间的博东艾寺主持。他的侄儿班丹绛曲孜莫（dpal ldan Byang chub rtse mo，1303—1380，《青史》中的日期错了一轮）亦是博东艾寺的主持。他的生平见《青史》页786—788）；参见《方格年表》页57，62。毕达克]。

(571)这不是《青史》页783中提到的，生活于十二世纪的那一位kālacakra法师、博东（Bodong）活佛、仁钦孜莫(Bod-ong Rin po che Rin chen rtse mo），而是博东曲莱南杰（Bo dong phyogs las rnam rgyal，1306—1386），他的生平见《青史》页777—779的记载，宗喀巴在觉囊停留时，他是宗喀巴的老师；《如意宝树史》页214。毕达克]；或者博东曲结曲莱南杰（Bo dong chos rgyal phyogs las rnam rgyal，1375—1450），《方格年表》页62，66。此人比第一位的可能性要大些。

(572）年月甲郭雄并不见于松赞干布建造的十二个座镇庋寺庙的目录中，见《布敦佛教史》页184和《隆多喇嘛全集》VA函，页6b。然而在《公哥藏卜传》叶35中，它被记作博东甲郭雄（Bo dong Bya rgod gshong）。它很可能就是1489年崩扎松巴（VBum phrag gsum pa）建造的那座萨迦派寺庙；《方格年表》页68。毕达克]。

(573）天子（rNam sras）或多闻天王(Vaiśravaṇa）或俱婆罗（kubera），是印度的财富之神。在喇嘛教中他是夜叉（Yakṣas）的首领，北方的保护者。因此，他是一个指向中亚本原、具有许多特色的好战之神。关于他的肖像见《西藏画卷》页571—578。“持红矛、骑青马的”多闻天王（VaiśraVaṇa）（rNam sras mdung dmar rta sngon can）是一个特殊的形象，见《西藏的鬼怪和神灵》页69—70。毕达克]。

(574) [芒托罗珠嘉措是搽钦罗赛嘉措（关于此人见注517）的第二辈继承人。《逢多喇嘛全集》Za函，页31b]。因此，他一定生活在十六世纪末叶。毕达克]。

(575) 宁日哇似乎即是宁普巴（Nying phug pa，1094—1186）；《方格年表》页43，49。[他的生平载于《青史》页1008—1011。毕达克]。

(576) 有两个珠脱达恰；见注83。而这一位是宁日哇（十二世纪）的先师，他无疑应与两位中较早的一位相勘同，此人生活在仁钦藏卜时期，即十一世纪早期。毕达克]。

(577) [额姆曲宗很显然就是绛央昆东（vJam dbyangs vkhon ston）在十五世纪创建的额姆宗多吉丹寺（sNgon mo rdsong rDo rje gdan）；《黄琉璃》页209b《如意宝树史》页330。毕达克]，[它即是地图中的Memo-dzong。彼得·奥夫斯纳德]。

(578) 夏格丁即是地图中在夏（shab，shap）地区的Shapgeding；见《西藏画卷》页701。[就如在《西藏画卷》卷二"世系表一"中可以见到的那样，一些属仁钦冈(rin chen sgang)系的萨迦巴主持居住在这里。毕达克]。

(579) [楚普见之于《赡部洲志》页17(《西藏地理》页14)的记载。在十二世纪下半叶，帕木竹巴的弟子活佛监察(rGyal tsha)，在楚普买了一块土地，开始建筑一个寺院；《青史》页707。后来喀什米尔班智达居住在这里。楚普位于觉囊到扎什伦布去的路中的一个峡谷中；《西藏画卷》页179。

(580) 楚普粗称喜绕(Khro phu Tshul khrims shes rad，1173—1225)曾在尼泊尔学法，与喀什米尔班智达过从甚密，他撰写了班智达的传记；《青史》页708—711；《方格年表》页48。《布敦佛教史》页222，称其为楚普译师绛巴班。

(581）这尊佛像是楚普译师于1212年发起制作的。《方格年表》页51。它至今犹在靠近楚普曲丹的噶举派寺庙中受到膜拜；《西藏画卷》页179。

(582）江巾曲盼寺的位置承杜齐教授示知。参见《赡部洲志》页20（《西藏地理》页16）〔关于它的历史见《黄琉璃》页196b—197a。它即是南仁·辛哈所记的Ganj'an；《印度勘测记》页38，注117。毕达克〕。

(583）班钦藏卜扎西（1410—1478）是一位格鲁派的大喇嘛，江巾曲盼寺的创建者。1474年格冬卓（dGe vdung-rub）死后，他作了四年扎什伦布寺住持。《黄琉璃》页194b—195a；《如意宝树史》页326；《方格年表》页64，68；《西藏画卷》页72。

(584）芒索玛实际上可与热玛底（Remati）相勘同；见注207。

(585）达拉努山口无疑即是地图中的Tra山口。它是扎什伦布寺和江巾曲盼寺之间的一个山口，见于《黄琉璃》页195b的记载。

(586）达那即指达那河流域地区，达那河（地图中的Tanakpo）自北从东经88° 35′处流入藏布江。斯文赫定S·Hedin：《南部西藏》，II，页296—297。它是杰衮（LCe sgom）的出生地，《布敦佛教史》页210中提到了达那普（rTa nag phu）；在《黄琉璃》页205a—b和207a—b中出现了达那地区的几个地名（和后来在《如意宝树史》页202中出现）。

(587）土丹南监即是地图中的Thub-den，它是衮若锁南僧格（Go rams bsod nams seng ge）于1478年创建的；《方格年表》页68。建筑此寺的资金由仁邦（Rin sp-ungs）的公哥藏卜捐赠；《西藏画卷》页642。1883年测量博学家乌坚嘉措参观了此地；《去拉萨和卫藏旅行记》页270。

毕达克]。

(588) 公哥锁南僧格(1429—1489)于1478年创建了土丹南监寺;《方格年表》页65,68。有关他的其它情况一无所知。

(589) 管译师库巴拉孜生于达那洞附近的库巴(Khu pa,可能即是地图中的Dama-Khu)。他是卓弥(VBrog mi)、底罗巴(TiLo) pa)、那罗巴(Nāropā)的弟子。曾三次前往印度学法;并且是阿底峡在后藏的第一位弟子,他翻译了许多经典并撰写了一些评注。《布敦佛教史》页217;《青史》页360—361 《西藏画卷》页413。因此他生活在十一世纪后半叶。

(5 0) [卓玛普即是乌坚嘉措所记之Don-phug(《印度勘测记》,地图XIX)和斯文赫定路线图中的Drŏmabuk。毕达克]。

(591) 卓钦也许可与喀波巴(sGam po pa)的弟子卓衮曲雍(Grol sgom Chos g-yung,1103—1199)相勘同;《青史》页468—469;《方格年表》页44。但这并不可靠。

(592) [托丹即是地图中Tugden,位于协达丁(gshen dar ldin,Tarting gompa)之著名的苯教寺院的东北。毕达克]杰(VJad)似乎只是协(bzhad)的另一种拼法。

(593) [谢喀曲却宗即是乌坚嘉措所述之Ngul chu(《印度勘测记》地图XIX)和斯文赫定之路线图中的Ngu-nchu-gompa。毕达克]。协这一地区约在东经88°10—15′左右的藏布江北部、绒曲(Rung chu)河西部一条支流所流经的地区。这为下列地方的勘同所证明:协扎西格盼(bzhad bkra shis dge vphel,《黄琉璃》页201b,《如意宝树史》页327)即是Tasang-gompa;协扎仓钦

波（bzhad GrWa tshang chen po，《黄琉璃》页206a；《如意宝树史》页329）是Tasang-gompa；协丹喀衮（《黄琉璃》页206a；《如意宝树史》页329）是Tanga-gomba。

(594) 杰赛托梅藏卜（Thogs med bzang po，1295—1369）是布敦的弟子，是一个大乘大悲（Mahākar-unika）之密宗循环的专家；《青史》页310，584，585；《方格年表》页57。

(595)〔沐垅巴即是地图中Mychu或müchu河流经的地区。《青史》页1015和《黄琉璃》页215a中提到这个名字。毕达克〕。

(596) 沐钦功乔监藏（Mus chen dkon mchog r-gyaLmtshan，1338—1469）于1436年建造了达姆林卡（sT-ag mo gling kha）；《方格年表》页62，62，67。参见《隆多喇嘛全集》Tsha函叶43a。〔他是俄尔钦公哥藏卜的弟子，关于俄尔钦公哥藏卜见注470，在1457年他撰写了俄尔钦公哥藏卜的传记；《公哥藏卜传》页53b；参见《隆多喇嘛全集》叶31b。毕达克〕。

(597)〔桑丹普即Sa mde-puk，是达木林卡的从属地，在斯文赫定：《南部西藏》III，页272—273之间有它的一张照片。毕达克〕。

(598) 莱垅即是斯文赫定地图中的Lelung-gompa。

〔599〕达姆林卡是斯文赫定地图中的Linga，和勘测地图中的Linga-gompa。它是沐钦在1436年创建的，见上注596。

〔600〕香即是香曲河（Shangs chu，即地图中的Shang chu）的下游地区，香曲河在日喀则以下自北注入藏布江。《赡部洲志》页22（《西藏地理》页18）。

〔601〕1843年，钦则朝拜了香达班钦（即香朵赛巴珠

康Shangs mdo sram pa sgrub khang)。《钦则喇嘛传》叶79b。毕达克]班钦在Emargang之上的山坡上。赛巴即Ha-rmpa，是这儿的一个大村落。彼得·奥夫斯奈德]。

(602) 大索(索波钦释迦迥乃，Zur po che śākya vbyung gnas，亦称为乌巴陇巴，vug pa lung pa)是一位密宗大师，生活在十一世纪，享年61岁。他的传记见之于《青史》页110—113。小索是他的四个主要弟子之一(索穷喜饶扎巴，Zur chung shes rab grags pa，亦叫做甲哇巴(rGya bo Pa，1014—1074)；《青史》页113—124。

(603) 尚雄多杰丹(Zhang zhong rDo rje gd-an)即是地图中的Shang shung。[正确的名字似乎是雄雄(zhong zhong)，它是琼波南觉(khyung po rnal vbyor)所创建的。金刚座(rDo rje gdan，Vajrāsana)这个名字来源于这样一个故事，当琼布将要圆寂的时候，他预言"若不将我的尸体焚化，而放入一个用金银制作的棺材中的话，那么雄雄寺将等于金刚座"(Bodh Gaya)"；《青史》页733。1843年钦则游历了此寺；《钦则喇嘛传》页83a 毕达克]。

(604) 聂木若芒(sNye mo Ra mangs)的琼布南觉生于虎年，根据《如意宝树史》页371的记载，即990年。他的教法得自那罗巴的妻子尼古玛(Ni gu ma)。他曾去尼泊尔和那烂陀(NALANDA)寺。后来，他在香的彭域(vphan yul)和尚雄(Zhang Zhong)地区建造了觉波(vJog po)之恰喀(vchad dkar)寺。[原先他是一个苯教法师，后来改宗皈依大圆满法(rDsogs chen)，据说他卒于1139年，时年150(！)；《青史》页728—733；《方格年表》页46。亦见石泰安(R.STEIN)《亚洲杂志》1954，页288，亦参见杜齐：《关于尼泊尔两次科学考察的初步报告》，罗马1956，页15。毕达克]。噶举派的四个分支之香巴

派就是他首创的；《西藏画卷》页91。

(605)〔玛觉位于香的上部；《隆多喇嘛全集》Za函，页32a。但无法在地图上确定其地望。总之，它与《隆多喇嘛全集》页32a中提到的那塘附近的那个玛觉，以及《赡部洲志》页26中提到的那个位于穷哇日（Chu bo ri）北部一个山背后的玛觉衮(rMog cog dgon)是大不相同的。毕达克〕。

(606) 拉普冈扎(Lha phu sgang rtsa)的玛觉巴仁钦宗珠(rMog cog pa Rin chen brtson Vgrus)享年七十三岁，他是琼布的弟子，是甘波巴(sGam po pa)和帕木竹巴的同时代人；因此他生活在1100年左右。《青史》页733—741；《隆多喇嘛全集》Za函，页32a。

(607) 巴若扎噶寺是巴若巴(VBav ra pa)在十四世纪创建的；《青史》页692。

(608) 巴若巴监藏班(VBav ra pa rGyal mtshan dpal,1310—1391）是索普巴（Zur phug Pa）的一个弟子。他创建了巴若，死于巴竹（spa gro）；《青史》页692。他创作了许多圣歌和一篇关于瑜伽的论文，是一位希解派的行家；《青史》页895—896；《西藏画卷》页115—116。

(609)〔香桑波垅见之于《莲花生遗教》章XCI和CVII（页375，477）的记载。钦则于1867年游历了这儿的桑波垅和宗晓德协都巴（rDsongs Shod bDe gshegs Vdus pa）宫。这次游历在本书作者的宗教生活中，是具有很重要意义的一步；《钦则喇嘛传》叶92a，109b，114a。毕达克〕。〔它即是克协·辛哈曾巡游过的Jawar。彼得·奥夫斯纳德〕

(610)〔索波卓空在地图上没有标明，它位于索波垅哇(sog po lung ba)之上的半途中。彼得·奥夫斯纳德〕〔索波河是香曲河的一条右边支流，索波垅哇流域可在克协·辛哈的地图中（《印度勘测记》，地图IV）找到，但并不在勘测地图中，后一幅图仅在两个流域交叉点上，标上Sulu

ng Sumdo（即索垅松多Sog lung sum mdo）。毕达克〕。

（611）帕（Phar）或雅（Yar）山口的地望本书已很清楚地作了说明，但它无法在地图中标明。它与杰衮（lCe sgom）的修炼处在同一个地区。《青史》页193。毕达克〕。

（612）伍域（vU yUg）在《赡部洲志》页22（《西藏地理》页18）中被提到。〔它是至今尚未勘测过的地区，在这个地区的口上，勘测地图上标有一个名为Uyug村落而实际并不存在。彼得·奥夫斯纳德〕。

（613）〔若丁玛德协迥乃是波多哇（po to ba，1031—1105）的弟子，也是甲擦（rGyal tsha，1118—1195）的老师；《青史》页269，705。因此，他生活在十一世纪下半叶和十二世纪上半叶。毕达克〕。

（614）〔钦则于1843年游历了丁玛（lDing ma；沃域丁玛vo yug SDing ma）；《钦则喇嘛传》叶81b，毕达克〕〔它位于伍域之东塘（Domthang）的一个山上。彼得·奥夫斯纳德〕。

（615）《西藏画卷》页336中提到了一个洛古冬（Lug gu qdong），克什米尔班智达在这儿度过了1211年的夏天。但那个洛古冬在香地区，而这个在伍域地区，因此他们无法勘同。

（616）关于在伍域，而又与莲花生大师的传说有关的这些地方见《莲花生遗教》章LX和XCI（页245和375）。

（617）达巾是属于各种依怙尊（摩诃噶剌）之守护神，《西藏画卷》页582。他们的首领多杰莱巴（rDo rje legs pa）和他的兄弟企图在沃域格乌仓（vo yug bGevu tshang）阻挠莲花生大师的游历，但被击败和调伏；《莲花生遗教》章LX（页245）。关于伍域地区的这个地方神灵见《西藏的鬼怪和神灵》页154—159。但这个在本书中佚名，而我

们从《莲花生遗教》中可以见到的，那个称之为格乌仓的城堡的地望无法确定。毕达克〕。

（618）〔夏鲁世系（《西藏画卷》页658）中提到了在伍域的管额（Gos sngon）地区。毕达克〕.〔管额在诸河的汇合处，这些河流组成所谓伍域河。寺庙在村落的对面，在河的另一边。彼得·奥夫斯纳德〕。

（619）这个山口，在我们的不完整的地区图中，没有标明。

（620）土丹羊八井即是地图中在洛绒曲（Lho rong chu）河边的Angchen Gompa或Hyang pachen，参见《瞻部洲志》页29，39（《西藏地理》页23，32）。它是沐若绛巴托杰班（Mus Rab vbyams pa Thugs rje dpal）于1490年创建的；《方格年表》页69。〔关于羊八井亦见《十八世纪早期的汉地与西藏》页85注。因噶玛巴黑帽派住持曲结扎巴（Zhwa dmar Chos Kyi grags pa）的劝告，仁邦的顿月多杰（Don yod rdo rje）捐赠了修建此寺的资。《西藏画卷》页642。毕达克〕。在1792年尼泊尔人入侵中，由于受第九辈黑帽巴的牵连，羊八井被尼泊尔人从噶玛巴手中夺取。原先在羊八井的《青史》木刻版在那时移藏于功德林（kun bde gling）。黎吉生〕。

（621）雄聂作为莲花生大师掩藏一些“掘藏”的地方，在《莲花生遗教》章XCII（页375）中也被提到过。〔这个名字指的是两个地方，这两个地方都没有在勘测地图中标明：向西的聂木（sNye mo）主要地区，和向东的聂木雄（sNye mo Zhu）边侧地区。这个地区一度曾是都松钦巴（关于此人见注705）的道场。《青史》页748。它亦是琼布南觉（关于他见注608）的出生地。《隆多喇嘛全集》Za函，叶32a。在同一地区有聂木宁仲（SNye mo snying drung），见《莲花生遗教》章XCII和XCVII（页378，

411)；丹敦聂木雄叶(gter ston SNye mo Zhu Yas)与它有关。雄公哥热哇（gzhu kun dgav ra ba）寺是俄(rNgog）在十一世纪前半叶建造的；《布敦佛教史》页204；《青史》页75。这个地区大约就是在南·辛哈的地图中出现的Gnimo地区（《印度勘测记》地图VIII）。毕达克〕。〔1946年，我从拉萨去江孜楚浦（Gyantse via mTshur phu）和聂木旅行。从楚浦人们爬上一个很高的山口，然后往下到达一个带有念青塘拉（SNyan chen thang lha）山脉壮丽景致的一个牧（vbrog）区。洛觗曲河通过这儿往北流淌并在注入堆垅曲(stod lung chu)河之前经过羊八井。从这个波称为噶尔喀（karkha，拼写不确定）的牧区往南，人们便进入靠近一个湖的低低的山口，名叫南措洛拉（gNam mtsho lho la）。这是聂木的边界。然后向西来到一个称为衮囊（sGom nang）的深谷，从这儿进入聂木雄。这是一个长方形的溪谷（由此而得名），肥沃并提供了真正优质的牧草和庄稼。这儿有许多大庄园和一些寺院，但没有很大的寺庙。在衮囊对面是乌居衮巴寺（dBu rgyud dgon pa）。在衮囊和一个名哲雄额（Gre zhang nga）的大庄园住宅之间是绛巴林寺（byams pa gling dgon pa）的遗址，在一山顶上有达哇寺（Dawp? dgon pa），以及公热（kun ra dgon pa）寺，即上面提到的雄公哥热哇。它们都在溪谷的东边，从哲雄额前行，此河(雄居曲河，gzhu rgyud chu）立即进入一个狭窄、险峻的山峡，下流好几里后注入一个更为开阔且易于耕作，出产林木的地区。这是聂木的部分地区，我无法查出它的附属名称。雄居曲河流入更大的聂木曲河，聂木曲河离一个有一百位僧侣的寺庙不远，这个寺庙名洛钦（dGe che，可能是注622中提到的甲解的一个错误拼写）。合流处的上游是一个古老的宅第，称为Jako（这个拼写不甚明白）。再上游是这个地

区的首府门喀宗（Mong mkhar rdsong）。这个地区的西北是孤拉（sku lha）山脉。在它周围有一条路前往伍域。聂木曲河注入觉木喀若（Jo mo kha rag）山峰的藏布江上游。黎吉生〕。

(622)〔关于莲花生大师的主要弟子毗卢遮那见注121。《莲花生遗教》章LXVIII（页275）记载他生于聂木解喀（SNye mo Bye mkhas）。《赡部洲志》页25（《西藏地理》页20）中亦提到了这个地方。但名称略有不同，它作聂木甲解擦（sNye mo rgya l Byed tsha l）。毕达克〕。

(623) 这是地图中的Tsurphu la。〔拉根据说是指一系列山口中最高的一个。彼得·奥夫斯奈德〕。

(624) 关于绰普见注703。

(625) 赛多是释迦曲丹（sakya mchog ldan）于1469年建造的；《方格年表》页67。〔它即是乌坚嘉措所记的Sindukchen（《印度勘测记》地图XIX），位于日喀则以下的藏布江南岸。毕达克〕。

(626) 萨迦巴释迦曲丹（1428—1507）见于《方格年表》页65、70的记载，除了他的生卒年代以外，其它情况全然无知。

(627) 贡塔玛（也许是一个山谷）不甚清楚。伍巴垅是索波钦建造的，关于索波钦其人见注602；《青史》页111。聂木雄叶在这儿发现了一个"掘藏"，载于《莲花生遗教》章XCII（页378）。但无法在地图上标明它的位置。毕达克〕。

(628) 彭布日沃且见于《青史》页150的记载，与雍东（gYung ston，1284—1365相连。〔它在乌坚嘉措的地图中标作phung pu rio chi（《印度勘测记》地图XIX）毕达克〕。

(629) 甲尚冲作为彭布日沃且之玉普（gYu phug）掘藏的发现者，出现于《莲花生遗教》章XCII（页377）中。参

见《西藏画卷》页258。关于他的其它情况则一无所知。

(630)〔藏绒钦(gTsang rong chen)即是指绒曲河流域，勘测地图中的Rang。毕达克〕。

(631)绛钦曲丹(Byams chen Chos sde)亦称为绒绛林(Rong Byams gling)；《瞻部洲志》页22(《西藏地理》页18)。它是仁邦的一位王子发起建造的；《青史》页340。它的教法的创建者，如下所述，是赛班钦班旬叙杰乔，此建筑落成于1367年。它包括四个萨迦派扎仓和一个格鲁派扎仓；《黄琉璃》页187a—b；《如意宝树史》页321；《方格年表》页61。参见《西藏画卷》页695。〔在十七世纪初，此寺庙在后藏诸王的保护之下；《西藏画卷》页256；它即是Lala的Jamchen(《印度勘测记》页202)和勘测地图以及乌坚嘉措记载(《印度勘测记》页343)的Rang chuchen。在《西藏的佛教或喇嘛教》中引用的Rong ch'amlch'en，即绒绛钦这个名字则更为正确。毕达克〕。

(632)旬叙杰乔(或藏mtshan，1311—1390)是索普巴(Zur phu pa)的一位弟子。《方格年表》页58—73。〔他在《青史》页340中亦被提到，名为绛曲赛班杰哇乔(Byang chub sems dpav rgyal ba mchog)。据说他亦曾在昂仁修建了一座寺庙，并制作了一尊弥勒菩萨像。《黄琉璃》页212a。

(633)〔这尊大弥勒像是仁邦首领诺布藏卜(Nor bu bzang po)捐赠的；《瞻部洲志》页22(《西藏地理》页18)；《隆多喇嘛全集》VA函，叶15a。参见《西藏画卷》页642。见乌坚嘉措在《印度勘测记》页345中的记述。关于卓浦(khro phu)的弥勒像见注581。毕达克〕。

(634)〔藏绒穷(gTsang Rong chung)是绒钦侧面的一个山谷，地图上的kyishong，即在这个山谷之中。毕达克〕。

(635)〔它是绒敦曼委僧格(Rong ston sMra bavi seng ge)的一位弟子绛钦若绛巴桑坚(Byams chen Rab vbyams pa sangs rgyal vphel，1411—1485)于1449年创建的；《青史》页340；《方格年表》页64，66，68。仁邦的头领诺布藏卜在这儿建立了一所专门辩解佛经的学院；《西藏画卷》页642，松巴堪布一度曾任此寺的住持；《如意宝树史》页320—321。毕达克〕。

(636)〔康布垅位于离溪谷入口处七里之溪流的右岸。彼得·奥夫斯奈德〕。

(637)〔绛达扎西都杰是多杰扎的创建者，见注175。毕达克〕。

(638)〔俄米卓玛康在《印度勘测记》中页202中，拉拉将它写作Humi Dolma。它位于戌穷河的左岸在绛钦(Byams chen)之上(西)数里。乌坚嘉措称其为Dolma Lhakhang；《印度勘测记》地图XIX；俄米卓玛亦是扎什伦布寺中的一尊塑像的名称。这种度母的形象在杜齐于《印度——西藏》III，2，页156—163和IV，I，页202—204中所作的研究目录中没有出现。毕达克〕。〔俄米卓玛拉康是一个修补得很厉害的小寺庙，它被一个据说是大扎仓的遗迹所包围。彼得·奥夫斯奈德〕。

(639)〔冈若聂桑多吉林位于俄米卓玛以南约四里处。彼得·奥夫斯奈德〕。

(640)〔冬巴曲藏喀，"冬之温泉"拉拉将其记作"Chuchen"，是位于Humi Dolma之上十三里处一个拥有温泉的村落。乌坚嘉措记为"Rong chhu tsen khar"，《印度勘测记》页202和地图XIX。毕达克〕。

(641) 关于东尚冲见注629。

(642) 那南多吉都炯生活在赤松德赞(755—797)时代，赤松德赞曾派他去印度迎请莲花生大师；《布敦佛教史》

页189；《青史》页104，1166。他出现于莲花生大师之二十五位弟子的名单之中。《隆多喇嘛全集》Za函，页33a。毕达克〕。

(643) 这个山口是浅分水岭，在地图中没有出现它的名称，现在它将绒曲河流域从羊卓湖盆地中分离出来。毕达克〕。

(644)〔羊卓雍湖（羊卓湖之尖）似乎即是班丹宗（dpal sde rdsong，即地图中的Pede dsong）。毕达克〕。

(645) 甘巴拉即是地图中的kampa la。

(646) 穷沃日阿兰若是赤松德赞创建的，在朗达玛时(836—841)时依然存在。后来它是达东觉叶（rTa ston Jo yes）的道场。《青史》页63，144；《如意宝树史》页173；《去拉萨和卫藏旅行记》页191—192中记述。

(647) 在穷沃日之下的著名的铁悬桥现年久失修，所有从南方去拉萨的西方旅行家都对此桥作了记述。它是唐东杰布建造的。

(648)〔加桑拉章（地图中的Chaksam）是在穷沃日之圣殿群中的主要建筑。在《去拉萨及其更远处》页68中对它作了描述，名为都康（vDu khang，会议厅）。毕达克〕。

(649) 这个塔是供奉唐东杰布的舍利塔，其间藏有他的塑像，这是一尊黑面和尖胡须的塑像；杜齐上揭书毕达克〕。

(650)（原书缺）。

(651) 关于唐东杰布见注54。

(652) 这可能是宁玛巴喇嘛列丹（Legs ldan），生于1290年；《方格年表》页57，他在《钦则喇嘛传》页55b中亦曾出现，名阿里日增列丹多杰（mNgav ris Rig vdsin Legs ldan rdo rje），但关于他的情况一无所知。毕达克〕。

(653) 关于贡噶（即地图中的kongka）见注344。

(654) 搽决堇巴意为“十日之展览”，指的是每月十日定

期举行的喇嘛教典礼。毕达克〕〔搽决林寺在俯视河流之穷沃日的东边。黎吉生〕。

(655)〔《钦则喇嘛传》页48b中提到过这个地方，名夹桑曲哇日（lcags zam Chu bo ri）之荣居普（Tshe Chu phug）。毕达克〕。

(656) 从羊卓雍湖出发，人们便可到达围绕山岩尖坡的窄道，这儿是渡口和加桑衮巴（lCags zam dgon pa）寺。在经过渡口之前，人们在一个寺院下经过，此寺被很好地掩隐在一个陡峭山坡的谷地中，在道路之上大约100米或者更多一点。这很可能即是帕玛旺秋。黎吉生〕。

(657)〔南喀定在《莲花生遗教》中没有提到，但在《钦则喇嘛传》页89a中出现了，名为班穷沃日古鲁珠曲南喀定（dpal chu bo rivi gu ruvi sgrub phug Nam mkhav lding）。1850年钦则游历了此寺。毕达克〕。〔在穷沃日的顶上，约高出河平面1000米，有一个类似茅蓬的小建筑。从本书的记载来看，这应该就是南喀定。黎吉生〕。

(658) 关于莲花生大师修炼过的八大洞穴的目录，我们一无所知。

(659) 扎托的情况不甚明白。

(660)〔扎托巴锁南藏卜在萨迦派的一个分支、贡噶哇的宗教传承世系中，是多杰丹巴公哥南杰（关于此人见注342）的前辈；《隆多喇嘛全集》Za函，页31b。因此，他无疑生活在十五世纪。毕达克〕，

(661)〔《青史》页743中出现了在药普（Yol phu）的日贡。药日贡似乎是地图中的Ye或Yo。毕达克〕。

(662) 下部药（或药衮布Yol mgon po）之桑结聂东曲结喜饶（Sangs rgyas gNyen ston chos kyi shes rab）是桑巴的第六辈住持和琼波南觉的第三个继承者。他建筑了日贡寺。他大致的生活年代可以从他是杰京俄（rJe

spyan snga，1175—1255）的同时代人这一事实中推知；《青史》页741—743，746；《隆多喇嘛传》Za函，页32b。

（663）如上所述噶举派分支桑巴是从琼布南觉传承下来的。

（664）即地图中的Chushul，在快乐河和藏布江的汇合处。《瞻部洲志》页26（《西藏地理》页21）；《去拉萨和卫藏旅行记》页192；《去拉萨及其更远处》页68—69。

（665）〔这儿和下面出现的藏布这个名称不是指藏布江，而是指快乐河。毕达克〕。

（666）南是一个山谷，在其山嘴上即是地图中的Nam村（北纬29°28′，东经95°55′）；《去拉萨和卫藏旅行记》页193。

（667）〔主赛哇绛曲却林竹巴派一名由此而来；因此它可与藏巴甲若（关于见注399）1189年左右建筑的主寺相勘同；《青史》页669。它在地图上没有标出，但从南山谷的本地材料中亦可知道。当然它与乌坚嘉措记载的chang chuhuling寺（《印度勘测记》地图XIX）迥然不同，后者位于曲水东北不远的地方。毕达克〕。

（668）聂塘即是地图中的Netang；《瞻部洲志》页27（《西藏地理》页22）。它与阿底峡的遗迹关系甚密，1054年阿底峡就死在此地。这个寺院和附属于寺庙的经堂被称作德哇巾（bDe ba can），它是很久以后由乃尚（gNyal zhang）的一个弟子甲庆罗巴（rGya vching ru pa）于1205年建筑的；《方格年表》页51；《青史》页341；《隆多喇嘛传》Za函，页3b。见《去拉萨及其更远处》页69—71中的记载。

（669）〔关于聂塘或见《藏英辞典》页1121a。它即是《去拉萨及其更远处》页70中的衮崩拉康（sku vbum lha khang）。寺内有一佛塔中收藏了阿底峡的舍利。毕达克〕。

（670）〔在《去拉萨及其更远处》页71中提到这尊像。它在阿底峡的主要弟子仲敦巴和那措译师像的侧面。毕达克〕。

（671）〔喇嘛旦巴锁南监藏（1312—1375）属于萨迦派的分支仁钦冈（Rin chen sgang）；见《青史》页214。在他死前不久的一个短时间内，他是宗喀巴的老师，当时宗喀巴仅是一个少年，正在聂塘学法；《如意宝树史》页214；《蒙古佛教史》页178。毕达克〕。

（672）桑浦乃乌托是俄列班喜饶（rNgog Legs pavi shes rab）根据阿底峡的预言于1073年建造的；《方格年表》页42。参见《赡部洲志》页27—28（《西藏地理》页22）。见《西藏画卷》页680和《去拉萨及其更远处》页116—117。〔最初的建筑被称为乃乌托，后来它分裂成二个住持院：林思兑（GLing stod）和林思麻（GLing smad）。桑浦这个名称很显然是萨迦派占领这个地方时取的名字。后来它变成了一个混合的寺院，包括七个萨迦派扎仓和四个格鲁派扎仓：《黄琉璃》页118b—122a；《如意宝树史》页308。在十八世纪末，除了夏静思期间外，这儿没有常居的僧团；那时唯有林思兑和林思麻正在起作用；《隆多喇嘛全集》Za函，页4a。毕达克〕。

（673）羊卓的俄列班协饶1045年居住在前藏，并成了噶当派大师仲敦巴的弟子；《青史》页324—325；《隆多喇嘛全集》Za函，页2a。他的生卒年代不详。

（674）俄罗丹协饶（1059—1109）是俄列班协饶的侄子。他曾去克什米尔学法，参加了1076年的达窝（rTa bo）法会。他是新因明宗的创始人；《布敦佛教史》页215；《青史》页70，325—327，328；《隆多喇嘛全集》Za函，页2a，3a；《方格年表》页41，44。

（675）雅德班钦尊珠达吉（gYag sde paṇ chen brTson Vgrus dar-rgyas，1299—1378）是噶玛巴扎巴僧格（ka-

rma pa Grags pa seng pa）的弟子。1359年他创建了厄哇姆（Ewam）寺。《青史》页532—536。《方格年表》页57，61，62。关于绒敦见注33。

（676）〔赛扎巴，在《赡部洲志》页27中称为丹松赛扎巾（bsTan srung bsevi khrabcan），意指"穿着皮甲的他"。他是大梵天王（Brahma）在西藏被幻化的二种形象之一，另一个是仓巴都结托粗巾（Tshangs pa Dung-gi thor tshugs can，见注110）；《西藏的鬼怪和神灵》页149—151。毕达克〕。

（677）洽巴曲结僧格（phyva pa chos kyi seng ge，1109—1169）是一个萨迦派法师，从1152年始直至他死为止，一直是桑浦寺的住持；《青史》页329，465；《方格年表》页44，48。

（678）〔桑达或桑达衮崩（gsangs mdav sku vbum）即地图中的Sangda。它拥有一个佛塔和古代壁画的残余，在其附近是罗丹协饶的陵墓，这是一个很小且不吸人注目的青瓷瓦屋顶的建筑，位于快乐河的左岸，和通往快乐河左岸的主要干道上。黎吉生〕。

（679）九层高的伍香多寺是热巴巾（817—836）建造的。它在《莲花生遗教》章XCII（页384）；《布敦佛教史》页196；《隆多喇嘛全集》VA函，页8b；《赡部洲志》页27（《西藏地理》页21）中都出现过。参见黎吉生《出自西藏的三通古碑》，见《皇家亚洲学会孟加拉分会杂志》Lett，XV（1949），页63。它即是地图中的Ushang。〔现存的寺庙是现代的，且已经毁坏，见《去拉萨及其更远处》页117中的描述。和《吐蕃皇陵考》页15—16中的讨论。毕达克〕。

（680）这尊觉卧像是释迦牟尼像，它是这个寺庙中的主要塑像。《去拉萨及其更远处》页117。毕达克〕。

（681）〔钦则于1840年参观了冈日托嘎；《钦则喇嘛传》

页81b，关于它的其它情况则一无所知。毕达克〕。

(682) 关于垅钦巴见注325。

(683) 日哇孜额，五峰山，是汉地著名的五台山在藏文中的对应词。〔它是在伍香（'U shang）南部一个岩石顶的山脉。黎吉生〕。

(684) 人们或许可以在此认为垅钦巴的名字，但古鲁不能与古鲁觉孜相勘同。关于古鲁觉孜见注687。

(685) 拉仁隆钦扎之地望无法确定。

(686) 《莲花生遗教》章XCI和XCII（页375，381）中提到了尚雅扎（Zang yag brag）和尚雅南喀宗（Zang yag Nam mkha rdsong）；但它们的地望无法确定。

(687) 古鲁觉孜，亦即搽旺达波（Tshe dbang dar po），莲花生大师预见其为尚雅的掘藏师。他生活在十三世纪，在古尔衮（Gur mgon）地方，他发现了许多经书。见《莲花生遗教》章XCII（页381）；和《西藏画卷》页259。

(688) 堆垅(stod lung)是拉萨西部的堆垅曲（Tolung chu）河流域。《赡部洲志》页28(《西藏地理》页23)。

(689) 拉曲在《黄琉璃》页127a中被提到，它是莲花生大师开掘的一个神泉。在两个鱼池周围有一个小的建筑，此间有一个牧杖，据说莲花生大师就是用这个牧杖开掘神泉的。在其附近是一个名为松喀若莫钦（gZung vkhor Ramo che）的寺庙，它是巴尔提活佛(Bal ti)建造的。寺中有一面向拉萨的觉卧像。黎吉生〕。

(690) 玖莫隆是巴尔提扎迥旺秋粗称(sBal ti dGra bcom dBang phyug tshul khrims, 1129—1215）于1169年创建的。巴尔提扎迥旺秋粗称属于雅陇之蔡绒（Tsha rong）的毗奈耶宗；《青史》页79；《方格年表》页48。根据《赡部洲志》页28（《西藏地理》页23）。它位于离快乐河不远的山坡上，已颓败不堪。〔它即是勘测地图中的Minchu-

ling。彼得·奥夫斯奈德〕。〔它是南·辛哈所记之kimulung,《印度勘测记》页186，注100。它是一个值得注意的毗奈耶宗的道场，罗舍哇（Blo gsal bo）为住持时，宗喀巴在这儿学法；《青史》页83。此寺的另一个住持堪钦曲杰哇（mkhan chen chos rgyal ba）成了宗喀巴的一位弟子，并使此寺皈依了格鲁派。它分成三个扎仓：钦巴（Khyan pa），普康（phug khang），蔡尼巴（mTshan nyid pa）；《黄琉璃》页127a—128b。毕达克〕玖莫隆据说原先是位于现在这个位置上面之山上，一个称为班喀曲宗（Pan mkhar chos rdsong）的地方。巴尔提活佛的新转世是十四世达赖喇嘛的弟弟。黎吉生〕。

(691) 噶哇东即是地图中的Gadong；《赡部洲志》页29—30（《西藏地理》页23）。它是甲都哇静巴（rGya vDul ba vdsin pa，1047—1131）的道场，1080年他在这儿解释毗奈耶；《青史》页78—79；《黄琉璃》页128b—129a；《如意宝树史》页309—310；《方格年表》页41，42,45。〔它是一个著名的预言者的道场，关于这位预言者见库尔特（Rien court）：《世界屋脊》，伦敦1950，页243—247。毕达克〕。

(692) 伍玛巴宗珠僧格(dBu ma pa brTson vgrus seng ge，十四世纪）是乌仗那活佛的弟子，他曾直接与曼殊室利神交，并成了宗喀巴的一位老师；《青史》页1075—1076；《西藏画卷》页159。

(693) 热搽或热搽塔杰(Ra tshag thar rgyal）是那南多杰旺秋于1036年创建的：《布敦佛教史》页204；《青史》页75；《黄琉璃》页130a；《如意宝树史》页310。但其地望无法确定。

(694) 那罗巴(Nāropa,1040年)是一位印度密宗大师，也是玛尔巴的老师。他的六法（那罗巴六法）是（kālacak-

ra）的主要经典。

（695）〔那若空行母的情况不太清楚；但《青史》页541中提到了热搽之夫人（婆羯罗跋罗希，Vajravārāhi的一种形象）的塑像。毕达克〕。

（696）〔由于它与一位尼泊尔苦行者有联系，因此我怀疑额朱定是拉萨尼泊尔人经常出入的修炼洞。位于地图上的Dongkar附近。黎吉生〕。

（697）〔赛松在西藏的呼风唤雨者中间是一个最重要的人物。关于他从事的退雹仪式见《西藏的鬼怪和神灵》470—476。毕达克〕。

（698）尼泊尔的木兰僧格的情况不甚清楚。

（699）〔地方神冈噶南门噶莫(Gangs dkar ganm sman dkar mo）密谋用她的雷电赶走莲花生大师。但是他强迫她在一个湖中避难，然而让湖水开始沸腾，直到她的肉与她的骨头分离为止，因而得名夏美（sha med），即无肉。最后她屈服，成了佛教的一个保护者。见《莲花生遗教》章LX（页244—245），和《西藏画卷》页545。毕达克〕。

（700）萨若 是84个悉地之一，是一些多哈（doha）或以本迦利（Bengali）的古体形式出现的圣歌的作者。见沙黑都拉（M·shahidullah）：《Saraha和kanha的道歌》（Les chants mystiques de kanha et Saraha）巴黎，1929。毕达克〕。

（701）关于那罗巴见注695。

（702）骨骼是用于宗教典礼的、密宗断（gcod）派崇拜的一个法器。它是由用人骨的碎片组成的近似于围裙一类形状的东西。见杜齐：《杜齐在西部西藏科学考察的报告》（Cronaca della missione scientifica Tucci nel Tibet occidentale）（1933），罗马1934，页155的记载。

（703）绰尔浦即是地图中的Tsurphu〔它实际上在更往

东数里处〕；《赡部洲志》页20（《西藏地理》页23）。它是都松钦巴于1187年建造的，关于都松钦巴见下注。《那时起它就是噶玛巴的主要道场。它的主要寺庙是噶玛八哈失（kar ma paksi）于1263年建造的。参见《青史》页480；《方格年表》页55；《西藏画卷》页85，91；杜齐：《吐蕃王陵考》页77；黎吉生：《出自西藏的三通古碑》，见《皇家亚洲学会孟加拉分会杂志》/Lett.XV（1949），页50，62。

（704）噶玛派起源于噶波哇（sGam po ba）的一个弟子、朵甘思人都松钦巴格盼（Dus gsum mkhyen pa dGe vphel，1100—1193）；《青史》页474—480。噶玛派分成黑帽和红帽二支，它较之教义研究而言更醉心于哈昿瑜伽（Hathayoga）之苦行。后来他们成了仁邦诸王的牧师，并进入了政治舞台。在十五世纪，他们是反对格鲁派的领袖，他们组织了在仁邦首领威慑下的前藏贵族统治。在十七世纪噶玛派又支持后藏诸王反对五世达赖喇嘛的最后斗争；在1642年垮台以后，他们的政治作用结束了。《西藏画卷》页30，91（这儿都松钦巴的年代似应改正），682。

（705）乃囊寺，即地图中的Nenang gompa，是扎巴僧格于1333年创建的；《青史》页530；《方格年表》页59。〔勘测地图将乃囊寺标在较绰尔浦寺而言更加靠近堆陇的地方；但本书所示的位置是正确的。彼得·奥夫斯奈德〕。〔巴俄（dpav bo）喇嘛的传承系统开始于1440年的巴俄曲旺伦珠（dpav bo chos dbang lhun grub）。历史学家巴俄祖拉陈哇是这个世系中的第二辈喇嘛。黎吉生〕。

（706）手抄本增："道场和遗迹……"。托丹扎巴僧格（rTogs ldan Grags pa seng ge，1283—1349）曾在绰尔浦寺和桑浦寺学法，是曲结德钦（chos rje rde chen）的弟子。1333年他创建了乃囊寺。《青史》页523—532。〔根据《隆多喇嘛全集》Za函，页30a，他是红帽派的第六世教

主。毕达克〕。〔但是噶玛派本身将都松钦巴作为第一世黑帽派活佛、扎巴僧格为第一世红帽系活佛来计算。人们可以将其与班禅活佛的转世系统作比较，这个世系并不将洛桑曲结坚赞（Blo bzang chos kyi rgyal mtshan）视为第一辈，而是第七辈班禅。吉生〕。

（707）噶玛八哈失（karma paksi）制作的南赡婆洲一庄严佛陀像很大，并有一个值得注意的扁平头。要不然它就仅是一个一般的设计。据说像内藏有佛陀的舍利，并由此而得到这个尊号。黎吉生〕。

（708）噶玛派的噶玛八哈失（1204—1283年）是在忽必烈朝廷中得到礼遇的西藏喇嘛之一；《蒙古佛教史》页136—137。参见《青史》页487和《西藏画卷》页682。〔他是都松钦巴的继承人，据推算是黑帽派的第八辈教主：《隆多喇嘛全集》Za函，叶29b。毕达克〕。〔噶玛八哈失也常常被噶玛派自己记载为第二辈黑帽系活佛。黎吉生〕。

（709）〔黑帽系活佛亦以甲旺噶玛巴（rGyal dbang karma pa）。知称，这儿涉及的恐怕是都松钦巴和他的继承者，他们的舍利盒和塑像保存在环境很迷人的绰尔浦寺内。黎吉生〕。

（710）绰尔浦寺北边高山上有一个很大的寺院，据说它是让迥多吉（Rang byung rdo rje）的道场。因此我没有标明它的名字，它就是帕玛琼宗。黎吉生〕。

（711）让迥多吉（1284—1339），黑帽系的第几辈教主，他是雍敦巴（g-Yung ston pa）的老师。1332—1334年他住在北京。其后一些年内他再次去汉地首都，并客死于此。他的生平载于《青史》页488—493，和《蒙古世系史》页167—169。亦参见《隆多喇嘛全集》Za函，叶29b。毕达克〕〔噶玛派将让迥多吉记载为第三辈黑帽系活佛。黎吉生〕。

（712）关于本书的作者见前言。

(713) 德格 (bDe dge) 是康区的著名寺院和德格印经院。

(714) 锁南班珠此人的情况不甚清楚。

